ANSTÖSSE

BERICHTE AUS DER ARBEIT DER EVANGELISCHEN AKADEMIE HOFGEISMAR

Nr. 5/6 Dezember 1958

EVANGELIUM UND ELITE

Von Dr. Werner Jentsch

Elite ist seit jeher eine Welt für sich. Sie wechselt gewiß ihr Gesicht, aber sie hat ihre eigenen, klein- und manchmal auch großgeschriebenen Gesetze. Wer das Elite-Thema so oder so als ein echtes Gegenwartsproblem empfindet, der wird unwillkürlich an die „Welt der Guermantes" erinnert, die Marcel Proust in seinem großen Romanwerk, Band 3, schildert. Der Dichter befindet sich „auf der Suche nach der verlorenen Zeit". Seinen mit einem leisen ironischen Unterton, aber eben hauchzart, gleichsam mit einem herben Parfum, Glacéhandschuhen, Monokel und Ziertaschentuch geschriebenen 867 Seiten der deutschen Suhrkamp-Ausgabe sind eine verhaltene Leidenschaft, eine sachliche Anteilnahme, ein echt französisches Pathos abzuspüren. Proust ist ein Phänomen. Er ist den besonderen Menschen seiner Zeit nicht nur besonders begegnet, er hat sie auch besonders interpretiert. Es scheint hier, als ob jeweilige Elite nur von jeweiliger Elite verstanden werden könne: Da ist die stille Verehrung des Verfassers für die Herzogin von Guermantes, jener Vertreterin des Hochadels von Faubourg St. Germain; von ihr heißt es: „Die Herzogin sah gern gewisse Männer der geistigen Elite bei sich, vorausgesetzt jedoch, daß sie Junggesellen waren. Eine Bedingung, die sie, selbst wenn sie verheiratet waren, ihr gegenüber stets erfüllten, denn da ihre immer mehr oder weniger vulgären Frauen in einem Salon, in dem immer nur die elegantesten Schönheiten von Paris auftraten, störend gewirkt hätten, wurden die Herren ein für allemal ohne sie gebeten. Der Herzog aber, um jeder Empfindlichkeit im voraus zu begegnen, erklärte diesen unfreiwilligen Witwern, daß die Herzogin Frauen nicht bei sich empfange, da sie die Gesellschaft von Frauen nicht ertrage, fast als handele es sich um eine ärztliche Vorschrift oder als erkläre er, sie könne nicht in einem Zimmer sein, in dem es nach etwas Bestimmtem rieche, nicht stark Gesalzenes essen, in der Bahn nicht rückwärts zur Fahrtrichtung sitzen oder unmöglich ein Korsett an sich haben ..." Proust hat gehört, daß die Herzogin die Gabe „geistreicher Konversation" besitze und in einer der interessantesten kleinen „Coterien" lebe. Erschütternd ist die Darstellung, wie die Großmutter, bereits vom Schlag getroffen, in der offenen Equipage durch die Champs-Elysées fährt — den Mund schon schief und verzerrt; der Tod fährt gleichsam in der Kutsche mit, er hat sich eine ungewöhnliche Situation gewählt. Aber sie fährt: hoch aufgerichtet spielt sie die Rolle der „grande dame" durch. Legrandin lüftet den Zylinder an der Place de la Concorde. Auf die Frage des Enkels, ob sie denn den

empfindlichen Mann wieder gegrüßt habe, hebt sie nur leicht die Hand, so als ob sie sagen wolle: „Was macht es schon aus? Darauf kommt es doch gar nicht an." Die Elite von damals zieht selbst die Dienerschaft in ihren Bann: beim Sterben der Großmutter ist Françoise nicht immer anwesend. Sie will die Schneiderin nicht warten lassen. Das veranlaßt den Dichter zu der snobistischen Bemerkung: „Im Leben der meisten Frauen wird alles, selbst der größte Schmerz, schließlich zur Kleiderfrage." —

Genug der Zitate! Sind wir, wenn unser Thema nach Elite fragt, etwa auch in einer romantischen Wendung nach rückwärts begriffen? Nun, den Akademikern und anderen geistig interessierten Gliedern der evangelischen Kirche ist die Frage nach der Elite offenbar als ein Gegenwartsproblem gestellt, und es liegt nicht nur, wie wir meinen, in der Elite, sondern auch und erst recht im Wesen des Evangeliums selbst etwas Vorwärtstreibendes. Im Grunde wollen wir Zukunft, wenn wir das Verhältnis von Evangelium und Elite diskutieren. Weil aber Zukunft für den Christen nicht zu haben ist ohne dankbare und kritische Würdigung der Vergangenheit und ohne realistische Sichtung der gegenwärtigen Situation, so ergibt sich die Reihenfolge unserer Überlegungen von selbst: Nach einer die geschichtliche Entwicklung einbeziehenden Übersicht über den Stand der Elitefrage, bemühen wir uns exegetisch und systematisch um das Verhältnis von Evangelium und Elite und schließen mit einigen praktischen Folgerungen für den unmittelbaren Alltag.

I. DER STAND DES ELITE-PROBLEMS

Die Geschichte unseres Problems ist so verwickelt und der ganze Gegenstand ist so umfassend, daß es unmöglich erscheint, auch nur einigermaßen detailliert die ganze Fragestellung zu umreißen. Wir müssen uns auf Wesentliches konzentrieren. Das bedeutet die Kunst des Weglassens üben und das Risiko eingehen, dahingend mißverstanden zu werden, daß wichtige Perspektiven vergessen worden seien. Nun, der Verfasser ist sich durchaus seiner Grenzen bewußt, da er weder Historiker, noch Soziologe noch Politiker ist. Immerhin bittet er um Verständnis für seine aus sachlichen und technischen Gründen geraffte Darstellung. Sie beruht auf grundsätzlicher Beschäftigung mit dem Thema, auf Erfahrung in der Erziehungsarbeit und auf beruflichem Interesse, das durch den Dienst an einer Evangelischen Akademie geweckt worden ist. Wer sich eingehender mit dem Problemkreis beschäftigen will, sei, außer den im folgenden erwähnten Studien, auf Graf Solms, Analytische Gesellungslehre, 1955, James Burnham, Das Regime der Manager, 1951, Joachim H. Knoll, Führungsauslese in Liberalismus und Demokratie, 1957, David Riesman, Die einsame Masse, 1956, Heinz Zahrnt, Probleme der Elite-Bildung, 1955[1] und die erst nach Fertigstellung unserer kleinen Studie erschienene Arbeit von Gerhard Gloege, Elite, 1958[2] hingewiesen. Eine gute Übersicht über die vielschichtige historische Problematik bietet der von G. A. Rein herausgegebene Konferenzbericht der Ranke-Gesellschaft, Führungsschicht und Eliteproblem, 1957[3].

---

1 Zahrnts Furchebüchlein beschäftigt sich mit einer Sonderfrage nämlich der Bedrohung des einzelnen im Zeitalter der Masse. Verwandt im Anliegen ist auch das in derselben Reihe erschienene Büchlein von Joachim Bodamer, Der Weg zur Askese, 1955.

2 Unsere Studie ist aus einem Vortrag in der Evangelischen Akademie Hofgeismar und einem Referat auf der Ev. Woche in Kassel entstanden (1956). Das Manuskript ist im Wortlaut übernommen und wurde nur geringfügig überarbeitet. — G. Gloege geht in seinem „Elite"-Buch von Nietzsche aus und beschreibt Elite als Gemeinschaft der Herausgerufenen, Aufgerufenen und Hineingerufenen (77 f.). In der Auseinandersetzung mit A. Weber (Das Eliteproblem ist nach ihm „mit dem Problem der Masse synthetisch verbunden") und F. Heinemann („Führerschaft ist ein Feld-Phänomen") neigt er zu einem existenzphilosophischen Elite-Verständnis im Sinne M. Heideggers, der bekanntlich die „Sorge", die Eigentlichkeit, die Entschlossenheit (vgl. „Elite") dem „Man", der Uneigentlichkeit und der Verfallenheit (vgl. „Masse") gegenüberstellt (84 ff.). Gloege formuliert abschließend: „Elite ist . . . die Eigentlichkeit des Daseins selber im Modus des Selbst-Seins." (88). Elite erscheint ihm im Horizont des Humanen durchaus möglich; sie wird aber immer auch gefährdet durch die Verwechslung von Elite und Herkunft (Besitz), Hinkunft (Zweck) oder Fachleistung.

3 Prof. Rein stellte dem Verfasser vor zwei Jahren die damals noch unveröffentlichten Manuskripte des Konferenzberichtes dankenswerterweise zur Verfügung.

1. Der Ertrag der historisch-soziologischen Forschung

Elite-Bildungen hat es immer gegeben. Sie sind nicht auf ein bestimmtes Volk beschränkt. Und doch hat die hellenische Welt den Elite-Gedanken geradezu klassisch in die Tat umgesetzt. Mindestens im abendländischen Kulturkreis haben die griechischen Vorbilder ihren geistigen und geschichtlichen Niederschlag gefunden. Schon bei ihnen sehen wir den aus dem Kriegertum entstandenen Adel. Er setzt sich aus Geschlechtern zusammen, die durch eine weltliche Leistung, durch die sogenannte „Aristie" belehnt worden sind. Nachdrücklich betont Hans Bogner (Die Bildung der politischen Elite, 1932, 40): „Adliges Wesen ist erblich, aber nicht lehrbar"; „Wer nur das Lehrbare besitzt" sagt Pindar, „ist ein dunkler Mann, bald von diesen, bald von jenen begeistert, versucht vergeblich tausenderlei und geht nie mit sicherem Schritt einher."

Von Anfang an baut die alte griechische Elite auf Tradition auf. Der homerische Heldenunterricht war eine Erziehung vom Helden zum Helden. Elite und Kontinuität gehören zusammen. Auch die Zucht spielt eine erhebliche Rolle. Die von der Natur bzw. von den Göttern verliehene Kalokagathia will gepflegt und bewahrt werden. Die politische Arete Spartas hat dabei eine wehrpolitische Auslese der jungen Generation getroffen. Allerdings bedingte die erzieherische Absonderung auch gleichzeitig eine Vernachlässigung der anderen Schichten. So ist der „Allos", der Andere, das ungelöste Problem der griechischen Elite-Pädagogik geblieben. Auf der anderen Seite fühlte sich der griechische Elitemensch von innen her fest gebunden. Die ganze Verbindlichkeit der Elitegruppen, von den jungen Epheben Athens bis hin zu den Jünglingen in Platons Akademie, ist letztlich eine religiöse. Im Ephebeneid ruft der Verpflichtete 7 Götter als Zeugen an. Die Momente der Zucht und des Glaubens sind in der Elite dicht miteinander verknüpft. Das, was sie gemeinsam haben, könnte man das Ethos der Elite nennen. Schließlich darf bei dem klassischen Modellfall der hellenischen Elite noch auf zwei bedeutsame Fakten aufmerksam gemacht werden: Die Elitegruppen dieses kleinen Volkes bilden politische Potenz. Es liegt ihnen daran, in der Polis die tragende Führerschicht darzustellen und das öffentliche Leben zu gestalten. Gewiß gehört dazu Macht, Energie und Wille, nicht zuletzt aber Geist. Es ist bezeichnend für die Platonische Akademie, daß sie zwar politische Programme entwickelt hat, sich auf die Dauer aber nur als geistige Größe zu behaupten und nachzuwirken in der Lage war. Das Auseinanderfallen von politischer und geistiger Elite hat sich immer verhängnisvoll ausgewirkt, und zwar sowohl auf die Wirkungsmächtigkeit der Elite selbst wie auch auf die Völker, die solchen Krisen und Diskontinuitäten ausgeliefert waren.

Wir fassen zusammen: Elite ist, dem geschichtlichen Ursprung nach gesehen, eine Ganzheit von 1. biologischer, 2. ethischer (religiöser), 3. geistiger, 4. politischer und 5. pädagogischer Elite. Die Akzente mögen jeweils verschieden liegen. Ohne 1. körperliche Gesundheit, 2. ethische Bindung, 3. Fähigkeit zu selbständigem Denken, 4. politische Macht und 5. erzieherische Typenprägung gibt es aber letzten Endes keine Elite.

Elite hat es, wie gesagt, immer wieder gegeben, und theoretisch kann sie also überall entstehen. Ihre Lebensdauer ist nicht selten beschränkt. Man kann das am Rittertum des Mittelalters beobachten. Hier war der ursprünglichen Intention nach der kriegerische Einsatz maßgebend. Die ethische Bindung an die ritterliche Ehre kennzeichnete die Angehörigen des Ritterstandes, die sich schließlich bereit erklärten, die Kreuzzüge zum Schutz der Kirche zu führen. Die Geschichte des deutschen Ritterordens ist ein schöner Beweis für die religiöse Verbindlichkeit, die eine Elite übernehmen kann, auch wenn sie sich bewußt einer politischen Aufgabe unterzieht. Der Ritter entwickelt ritterliches Benehmen, nicht nur bei Hofe, sondern

auch und gerade gegenüber den Armen[4]. In diesem Punkte ist die Elitebildung der Ritter mit dem Mönchsorden und der Priesterschaft verwandt. Nur unterscheidet sich die Ritterschaft wiederum von den geistlichen Elitegruppen dadurch, daß sie eines Tages am Ende ihrer Kraft war. Mit dem Aufkommen des Bürgertums und neuer Waffentechniken entarteten etliche zu Raubrittern, andere wurden Beamte oder Offiziere, machten also eine Art Gestaltwandel durch. Es lohnte sich wahrhaftig, eine Morphologie der Elite zu schreiben. Sie ist bis zum heutigen Tage noch nicht einmal begonnen worden. Die geistlichen Eliten halten sich länger. Sie wissen sich, sei es durch Askese, sei es durch ein theologisches Dogma, sei es durch Exerzitien — man denke an die Jesuiten — an ein höheres Gesetz gebunden, das nicht vom fieberhaften Wechsel der geschichtlichen Lage bedroht wird. — Es würde zu weit führen, wollten wir nun die ganze Fülle der Elitegruppen miteinander vergleichen. Es genügt, auf das Patriziat der Städte hinzuweisen, in dem sich Besitz und Dienst an der Community glücklich miteinander verbinden, an die Burschenschaften des 19. Jahrhunderts, an das preußische Offizierkorps und nicht zuletzt an die Bündische Jugend der dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts. Schließlich müßte auf die jüngste Entwicklung eingegangen werden, die nach der Französischen Revolution zu einer langsamen Bedrohung der vorhandenen Stände und Ordnungen führte und die Elitebildung im Zeitalter der Industrialisierung und angesichts der modernen Massen vor völlig neue Aufgaben stellte. So entsteht jetzt die Besitzelite des Unternehmers, die Bildungselite des akademischen Bürgertums und die ideologische Pseudoelite im Nationalsozialismus und im Kommunismus. Aber damit würde vorgegriffen werden.

Beschränken wir uns deswegen zunächst auf einige Grundsätzliche Anmerkungen! Der Historiker G. A. Rein hat „gewachsene" und „geschaffene" Eliten unterschieden. Diese sehr hilfreiche Kennzeichnung führt in der Tat mitten hinein in das zentrale Verständnis des Phänomens. Nur würden wir lieber von „funktionaler" und „gestalteter" Elite reden, bei der gestalteten Elite wiederum die gestifteten und die organisierten Eliten unterscheiden und dabei ausdrücklich hinzufügen, daß sowohl die funktionale wie auch die gestaltete Elite beide oft ineinander übergehen, ja sich geradezu sachlich gegenseitig bedingen. Wie will man sonst die Eliten aufteilen? Auch dort, wo ein Mann Elite organisiert, muß ja erst einmal eine sachliche Aufgabe, eine Idee vorhanden sein. Ideen aber kann man nicht machen. Sie fallen, wenn sie gut sind, im tiefsten Sinn des Wortes vom Himmel. Nur das eine ist hier richtig gesehen: Manche Eliten sind wie ein verschworener stiller Kreis von Menschen, die sich vielleicht noch nie gesehen haben, aber sich doch letzten Endes innerlich verbunden wissen. Hierher gehört z. B. die englische Führungsschicht, der Walter Kellinghusen im Tymbos für W. Ahlmann unter dem Thema „Der Aufstieg der Governing class" in England eine gediegene Studie gewidmet hat (1951, 160ff.); hier wird besonders das Phänomen der „gentry" behandelt. Wir erinnern aber auch an die Widerstandsbewegung im Dritten Reich. Einige Wendungen und Vokabeln genügten hier oft, um sich als Gesinnungsgenosse zu entdecken. Umgekehrt kann eine funktionale Elite, die sich organisch bildet, auf die Dauer nichts ausrichten, wenn sie nicht zu organisierten Aktionen durchstößt. Denn hier hat der Journalist Axel von Seeberg recht, wenn er auf der Tagung der Ranke-Gesellschaft erklärt, daß echte „Eliten nicht ohne Resonanz" sind. Sie müssen eine solche prägende Kraft besitzen, daß sie „Erfolg" haben. Natürlich nicht den „totalen Erfolg", sondern das lebendige Echo. Die Elite muß, wie Seeberg ausführt, die Masse wie ein Magnet anziehen, durch den kleinen auf den großen Kreis wirken und geschichtliches Potential besitzen. Die moderne Soziologie hat seit Max Weber gemeint,

---

4 H. Frhr. von Schlotheim hat den Verfasser darauf aufmerksam gemacht, daß im Mittelalter der Ritterstand „einstand" für den Anderen. Er war ganz dafür da. Da es Stände wie den Ritterstand in seiner Geschlossenheit heute nicht mehr gibt, wäre das Einstehen für den Anderen in der Gegenwart nur noch personaliter oder in neuen Gruppenbildungen möglich. Die Frage erhebt sich also: Sollte das Ethos der Stellvertretung heute nur noch individuell und christlich möglich sein?

Elite wertneutral verstehen zu müssen (so übrigens auch Seeberg). Gewiß kann man auch von einer „kommunistischen Elite" reden, aber hier doch nur cum grano salis. Die Rechnung geht nicht ganz auf. Schon der italienische Soziologe Gaetano Mosca war es, der Elite definiert „als die Minderheit, die eine Mehrheit des Wissens, Könnens und der moralischen Kraft der Nation repräsentiert". Wir können die Frage hier ruhig offen lassen. Es kommt eben ganz darauf an, von welchem Standpunkt aus man die Dinge ansieht, ob wir ein, wie man es nennen könnte, „deskriptives" oder „normatives" Elite-Verständnis in Ansatz bringen. Vielleicht helfen diese beiden Prädikate, die Schwierigkeiten des Neutralitäts- bzw. Qualitätscharakters der Elite zu klären. Niemand kann aber bis in die letzten Tiefen hinein „erklären", was Elite ist und wie gerade sie zu ihrer Wirkung gekommen sei. Die Frage nach dem, wer oder was da gewählt hat, ist eigentlich eine „metaphysische" (Anrich). Die Elite hat etwas Unverfügbares realiter in der sie umgebenden Welt präsent zu machen, eben etwas, was jenseits ihrer Möglichkeiten liegt. Der kleine Mann sagt: sie muß „Glück" haben. Der Christ würde es „Gnade" nennen. Ist eine Elite für ihre Zeitgenossen und für die spätere Forschung rational zu einsichtig geworden und bildet sie kein Geheimnis mehr, dann ist sie offenbar schon aus dem großen Rhythmus der geschichtsträchtigen Vorgänge herausgefallen. Ein gewisses Moment des Irrationalen gehört notwendig zu ihrem Wesen.

2. Die gegenwärtige Lage und ihre vorläufige Bewältigung

Wenn es noch eines Beweises bedurft hätte, wo wir heute stehen, so ist es der in den letzten drei Jahrzehnten erfolgte dreimalige Generalangriff auf die Ehre des deutschen Adels. 1918 wurden die Throne des Hochadels gestürzt, 1933 belegte man die Adligen mit dem Spottnamen „Junker" und ordnete sie den sogenannten „Schlotbaronen" zu. 1945 mußten dieselben Vertreter des Adels wieder denazifiziert werden, und Axel von Seeberg kommt klipp und klar zu der These, daß „der deutsche Hochadel heute nicht mehr Elite ist". Es gibt nach ihm zwar auch hier denkende Köpfe und fromme Herzen, aber „der deutsche Adel prägt seine soziologische Umwelt" nicht mehr.

Nun, vielleicht ist das bereits zu hart formuliert. Mehr als wir ahnen, formt die Existenz der Menschen mit den Adelsprädikaten unser Denken, nicht nur in den Fotoreportagen unserer Illustrierten, wohl aber als stilles Leitbild, verkörpert durch einzelne Persönlichkeiten oder durch literarische Dokumente von gestern und heute. Auf der anderen Seite aber — das sei unterstrichen — ist in der Tat dem Adel von heute eine politische und kulturelle Breitenwirkung versagt. Was ist hier passiert? Am besten machen wir uns das an dem Star-Kommentator Walter Lippmann deutlich. Er hat Ende 1955 ein Buch unter dem Titel „Public philosophy" veröffentlicht. Er fordert darin die Besinnung auf das geistige Erbe des Westens, das er in der Antike, im Christentum und in der abendländischen Geschichte sieht. Später hat er dann eine vielbeachtete Rede vor den Studenten in Chikago gehalten, im „Spiegel" unter dem ironischen Titel „Ein Kaiser für Amerika?" interpretiert. Lippmann, ein amerikanischer Demokrat vom reinsten Wasser, fürchtet für den Westen sehr peinliche Minuspunkte, die durch die wirtschaftliche Koexistenz mit Sowjet-Rußland hervorgerufen werden. Dort seien Entschlußkraft, weitschauende Planung und Kapital-Reserve. Der Westen dagegen kranke an einer „Mißherrschaft der Massen". Nach Lippmann können wir weder langfristig planen noch taktisch lavieren. Er rühmt die wahre „Majestät" der konstitutionellen Monarchien in Europa. Die Massen könnten heute gar nicht mehr alle großen wirtschaftlichen und politischen Probleme verstehen, einfach deswegen, weil sie nicht geschult seien. Die Regierungsgewalt müsse man den Massen entreißen und in die Hand einer bestimmten Schicht — also einer Elite! — legen. Von ausschlaggebender Bedeutung für die Schulung der Massen seien die Philo-

sophen und Theologen. Wörtlich heißt es hier: „Theologie und Philosophie sind deshalb die letzten und entscheidenden Wissenschaften." — Da haben wir's! Mitten in einer Zeit der Massendemokratie wird hier der Ruf nach Elite laut. Die Rede von der Gleichheit aller Menschen und der formalistische Gebrauch der Volkssouveränität laufen sich eben doch einmal tot. Selbst Sowjet-Rußland kommt nicht ohne eine Oligarchie, ohne Partei-Elite aus. Die Konzeption des englischen Historikers Toynbee von den „Schöpferischen Minderheiten", die Geschichte gemacht haben und sich immer wieder durchsetzen werden, ist damit auch in der Gegenwart bestätigt. An sich leben wir in einer Welt, die die Revolution der Technik und damit auch die Revolution der Manager erlebt hat. Heute geht es praktisch nur noch um Schlüsselstellungen in der Wirtschaft, um den Einfluß in Presse, Rundfunk und Film, um politische Meinungsbildung usw. Ohne „Eliten" können an sich auch diese Aufgaben nicht bewältigt werden. Schon wird die Frage nach der Möglichkeit einer Funktionärs-Elite gestellt. Wenn der Funktionär bisher nur als Beauftragter galt, könnte er nicht eines Tages mindestens in Teilgebieten ein Standesethos entwickeln, das zwar den Apparat kennt und benutzt, sich aber nicht an ihn versklavt, sondern ihn steuert? Wir wissen es nicht. Im Augenblick geht jedenfalls die Elite-Bildung, sofern vorhanden, quer durch alle Stände hindurch. Sie hat zwar noch kaum einen organisatorischen Ausdruck gefunden. Ansätze aber sind bereits da. Seeberg zitiert die Evangelischen Akademien, die in der letzten Dekade eine ganze Reihe von Menschen nicht nur beeinflußt, sondern auch in der Öffentlichkeit eingesetzt hätten; ein Tatbestand, der im deutschen Protestantismus zweifelsohne völlig neu ist — zentrale Prägungskraft aber hat diese Minderheit im Augenblick für die deutsche Öffentlichkeit noch nicht. — Der Hiatus zwischen dem „Intellektuellen" und dem „Anderen" ist noch zu groß. Der spritzige spanische Philosoph Ortega y Gasset hat in seinem gleichnamigen Essay die geistige Elite schwer aufs Korn genommen (1949, 132): „Was mich die Entthronung der Intellektuellen voraussehen ließ, war die Beobachtung, daß die Massen im Begriff waren, die historische Macht an sich zu reißen, daß die Intellektuellen den furchtbaren Irrtum begangen hatten, eine Kultur für Intellektuelle und nicht für die ‚Übrigen' zu schaffen." Der Nächste des Elitemenschen ist aber gar nicht der Elitemensch, sondern eben dieser „Andere", der die Dinge nimmt, wie sie sind, nicht wie der Angehörige der geistigen Elite, der über die Dinge nachdenkt und sie sich zum Problem macht. Die Diskrepanz zwischen beiden ist entsetzlich, ja sie ist erschütternd, da ja der Massenmensch doch nicht ohne den Geistesarbeiter existieren kann. Die dem Anderen „zuhandenen" Dinge wären nicht, wenn sie nicht jemand denkend erfunden hätte. — Was ist in einer solchen Lage zu tun? So fragen sich die Historiker, die Soziologen und die Theologen, nicht zuletzt die Politiker. Soll der denkende Mensch, wie derselbe Ortega in seinem Buch „Aufstand der Massen" für die Welt des „zufriedenen jungen Herrn" vorgeschlagen hat, ein „Nonconformist" werden und sich zunächst von der Masse trennen? Was ist aber dann erreicht? Auch dann, wenn er später sich einer Gruppe anschließen würde, entsteht so doch ein Menschentyp, der keine letzte Brücke mehr zum andern findet. Ortega widerspricht sich hier beinahe selbst. Der sich trennende Elite-Mensch würde in einer splendid isolation enden. Das Sich-Absetzen geistiger Einzelgänger, so wie es der „Outsider" Colin Wilsons versucht, ist immer eine negative Aktion und kann nur eine vorübergehende Notlösung darstellen. Die gegenwärtige Lage wird dadurch nicht bewältigt.

So befindet sich also das Elite-Problem der Gegenwart in einer ziemlichen Krise. Man kann es weder einseitig durch politische Kunstgriffe noch einseitig durch pädagogische Operationen lösen wollen, wie z. B. durch die an sich so wichtige Begabtenauslese[5], bei der es dann nicht

---

5 Hierzu vgl. die Vorschläge von Reinhold Schairer, Aktivierung der Talente, 1957 (dagegen: Ludwig Kroeber-Keneth, Begabtenförderung, in: FAZ, 28. 12. 1957, S. 5) und die vorzügliche Einführung von Fritz Arlt, Der zweite Bildungsweg, 1958.

bloß auf gekonnten Wissensstoff, sondern auf die eigene Urteilsfähigkeit und die Unabhängigkeit des Denkens ankäme. Elite braucht Wachstum. Sie will wie ein guter Wein behandelt werden. Der Kairos der Elite scheint noch nicht wiedergekommen zu sein. Harald von Rautenfeld schließt im Evangelischen Soziallexikon seine Gegenwartsanalyse mit dem etwas bitteren Satz: „Es gibt gegenwärtig in der Bundesrepublik keine einheitliche Gruppe, die von der Gesamtheit als repräsentativ anerkannt wird und Autorität und Glaubwürdigkeit besitzt, da keine der konkurrierenden Spitzengruppen staatspolitischer oder sozialer Art ein verbindliches Ethos zeigt."

II. DIE EVANGELISCHE SICHT DES ELITEPROBLEMS

Das Eliteproblem bekommt eine völlig neue Perspektive, wenn wir es in der Sicht des Evangeliums betrachten. Es wird dadurch gleichsam radikalisiert und verwandelt. Um nicht in eine lose dogmatische Spekulation hineinzutreten und angesichts der äußeren Grenzen, die unserer kleinen Studie gezogen sind, beschränken sich die folgenden Ausführungen vornehmlich auf eine neutestamentliche Grundlegung. Sie soll mit einigen systematischen Leitsätzen abschließen. Wir befinden uns mit dem Rückgriff auf das biblische Wort in guter Gesellschaft. Auch der denkende Mensch von heute, der so christuskritisch eingestellt ist wie der Philosoph Jaspers, muß bekennen (Der philosophische Glaube, 1951, 75): „Die Bibel und die Biblische Religion sind eine Grundlage unseres Philosophierens, eine ständige Orientierung und eine Quelle unersetzlicher Gehalte. Das abendländische Philosophieren ist — mag man es eingestehen oder nicht — stets mit der Bibel, auch dann noch, wenn es gegen sie kämpft."

1. Das Eliteproblem in der Umwelt des Neuen Testaments

Der Hellenismus hat einen Trend zum Individuum hin. Die Terrakotten und die Menschenschilderungen Theophrasts machen das unübersehbar deutlich. Man könnte meinen, daß dann auch der Elitegedanke neu zum Zuge gekommen wäre. Der von Werner Jaeger so anschaulich geschilderte aristokratische Erziehungstyp der homerischen Heldenlieder, Athens Epheben-Erziehung und gewisse Grundgedanken der platonischen Erziehungsphilosophie hätten das ohne weiteres nahegelegt. Doch stimmt das nur zum Teil: Die Jüngere Stoa weiß sich der Natur verpflichtet und durch sie gleichzeitig den bürgerlichen Ordnungen entpflichtet. Man schwärmt zwar für kosmopolitische Ideale, aber, um mit Carl Schneider zu reden, „man war eben Kosmopolit mit Reservationen, wie es heute ein überzeugter Engländer ist und seiner Geschichte nach auch sein muß" (Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1934, 33). In Wirklichkeit geht es nach Senecas Parole „Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere". Der Wunsch, sich selbst zu kultivieren, bestimmt die gönnerhafte Sklavenliebe und die Aufweichungen der Barbarenverachtung. Zu einer Elitebildung im engeren Sinn des Wortes ist es hier nicht gekommen. Etwas anders steht es mit den Mysterienkulten: Der Eingeweihte zerschneidet das Band, das ihn mit Familie und Staat verbunden hat. Er will bewußt ein „anderer" sein. Für das Mysterium sein, heißt gegen die Masse votieren. Ein gewisser Elitestolz beginnt sich in diesen Kulten zu regen, kann sich aber nicht nachdrücklich entfalten, da die orientalischen Kulte nicht besonders aktivistisch sind, von Mithras vielleicht abgesehen — und sich statt bewußter Menschenformung lieber dem eigentlichen liturgischen Leben widmen. Wieder anders liegen die Verhältnisse im Judentum zur Zeit des Neuen Testaments. Hier steht die Bindung an Jahwe, sein Gesetz und sein Volk im Mittelpunkt. Der Beschneidungsakt trennt gleichsam auch körperlich von der übrigen Menschheit. Eine geistliche Inzucht, eine introvertierte Nächstenliebe sind die Folge. Die jüdischen Sekten, nicht zuletzt die Bewegung der

Pharisäer, die mit der jüdischen Religion auf ihre Weise Ernst machen wollten, dienten gewissermaßen der innergemeindlichen Elitebildung. Im Neuen Testament finden sich Stellen, die wie ein Niederschlag dieses pharisäischen Eifers wirken. Aus diesem Eifer erklärt sich auch die Missionsleidenschaft des Judentums, die durch die verschiedenen Grade der „*sebomenoi*" und „*phobumenoi ton theon*" Kompromisse schließt, von Neulingen weniger verlangt (Rabbi Hillel forderte nur die „Goldene Regel"), von den geistlichen Elitetruppen dagegen um so mehr. In einem korrespondierenden Verhältnis dazu stehen die Symptome eines antiken Antisemitismus. Einer der bezeichnendsten Vorwürfe gegen das Judentum dieser Zeit ist die „*amixia*", die Absonderung.

2. Die Sozialstruktur der ersten Gemeinden

Von der korinthischen Gemeinde schreibt Paulus: „Seht sie euch doch einmal an, den Hergang eurer Berufung, denn da gibt es nicht viel Intellektuelle (*sophoi kata sarka*), nicht viel ‚Großkopfete' (Mächtige = *dynatoi*), Persönlichkeiten in führenden Positionen, nicht viel Aristokraten *(eugeneis:* Hochgeborene)." Wir denken bei diesen letzteren an den „Edlen", der nach Luk. 19, 12 über Land zog. Die Urchristenheit war also eine Kirche der kleinen Leute. Es fing ja doch mit den Fischern vom See Genezareth an. Wir finden in den ersten Gemeinden Sklaven, Tagelöhner, Kleinbauern, Händler und Handwerker. Wendland bemerkt hierzu mit Recht, daß die Urkirche mit ihrer Mission „von unten angesetzt" habe (Die Kirche in der modernen Gesellschaft, 1956, 45), und urteilt, daß damit die „Gesundheit des sozialen Ansatzes" gegeben sei. Im übrigen blieb das Christentum aber nicht einfach im engen Milieu stecken. *Ou polloi* heißt ja nicht, daß überhaupt keine Vertreter der führenden Schichten dagewesen seien. In Korinth selbst wäre z. B. der Stadtkämmerer von Korinth, Erastus, zu nennen (Röm. 16, 23). Nach der Areopag-Rede wird ein Areopagide gewonnen (Apg. 17, 34), und in Beröa (Apg. 17, 4) kommen einige vornehme Damen und Herren aus den ersten Gesellschaftskreisen damals zum Glauben: *euschemon* heißt soviel wie „wohlanständig", „ehrbar". So hat wohl auch der hochwohllöbliche Ratsherr Joseph von Arimathia (Markus 15, 43) zur Urgemeinde gefunden. Auch schon früher in Thessalonich haben Damen der ersten Kreise sich auf Grund der paulinischen Missionspredigt angesprochen gefühlt. Sie werden *gynaikon te ton proton uk oligai* genannt. Hier ereignet sich also fast das Gegenteil von der Situation in Korinth. Dort nicht viel Elite, hier nicht wenig Elite! Nicht zuletzt muß man an all die Kyrioi, an die „Herren" der „Haustafeln" denken, deren Ehrung immer wieder den Lesern des Briefes ans Herz gelegt wird. Der eindrucksvollste Typus ist wohl Philemon, an den sich Paulus wegen des entlaufenen Sklaven namens Onesimus wendet. Wenn man damals Sklaven für ganze 400 Mark (der Loskauf war zwischen 500 und 1000 Mark möglich) verkaufte, so kann man sich die Besitzerklasse ungefähr vorstellen. Vertreter dieser Kaste hat es zweifelsohne auch in den ersten Gemeinden gegeben. Es ist aber nirgendswo zu einer Elitebildung im engeren Sinne des Wortes gekommen. Auch der *kyrios* gilt in Christus, wenn zwar geachtet, so doch letztlich nur als „Bruder" (1. Tim. 6, 2; Philemon 16). Wenn es jemandem unter den Jüngern um einen „ersten" Platz geht, dann macht Jesus im Gleichnis auf die Gefahr eines *entimoteros* aufmerksam (Luk. 14, 8). Die Rangordnung wird im Evangelium gleichsam auf den Kopf gestellt: „So jemand will unter euch der Vornehmste (*protos*) sein, der soll euer Knecht, euer Sklave *(dulos)* sein", ja, dem *eugenes*, dem Aristokraten in der Welt von Korinth, wird der *agenes* (der unedel Geborene = ignobilis) im Reiche Gottes gegenübergestellt (1. Kor. 1, 27). Und das alles, nicht, weil der Elitemensch etwa keinen Raum in der Gemeinde hätte, wohl aber in dem Sinne, daß nicht er der Herr der Gemeinde ist, sondern eben Christus.

3. Der Erwählungsgedanke

In der erwähnten Stelle des Korintherbriefes kommt ein Verbum aus der Wortgruppe *eklegomai — ekloge* vor. Das ist praktisch das griechische Urwort für Elite. Handelt es sich bei der Auswahl der Christenmenschen um eine Elitebildung, und wenn nicht, was wird dann gewählt, wie, warum und wozu findet hier eine Wahl statt? Mit solchen Fragen stehen wir vor dem Erwählungsgedanken des Neuen Testaments. Wir formulieren absichtlich etwas blaß, denn eine eigentliche Erwählungs-"Lehre", so wie sie sich später Calvin dachte, findet sich im Neuen Testament nicht. Zum besseren Verständnis gehen wir wieder von 1. Kor. 1 aus: Die Dialektik der Gedankenführung ist hier nicht nur brillant, sondern auch sachlich einfach aufregend: In der Gemeinde sind nach Paulus nicht viele Weise, Mächtige und Hochgeborene, sondern das Törichte, Ohnmächtige und das niedrig Geborene, den kleinen Mann in der Masse, notfalls den „Proletarier", den hat Gott erwählt. *Agenes* und *exuthenemena* (das Verachtete) sind synonyme Begriffe. Die Klimax ist unverkennbar. Die drei Begriffe gipfeln darin, daß es heißt: „Gott hat das Nicht-Sein erwählt, damit das Seiende zunichte gemacht werde, damit kein Fleisch mehr Grund habe, sich selbst zu rühmen. Aus ihm aber ‚seid' ihr in Jesus Christus. Wer sich rühmen will, der soll sich gefälligst ‚im Herrn' rühmen." Schon Johannes Weiß hat darauf hingewiesen, daß *ta me onta* und *ta onta* wahrscheinlich die bekannten Schlagworte der griechischen Philosophie enthalten. Der Normal-Elite dieses Kosmos wird die Qualität des „Seins" — das höchste griechische Prädikat für erfülltes Leben! — abgesprochen, die Erwählung des Nicht-Seienden aber verkündet und das Sein in Christus (*este*) als das eigentliche Sein behauptet. Den Narren, den Armen und Elenden wird das Sein dagegen zugesprochen. Schärfer kann man es kaum pointieren.

Hinter dem *eklegesthai* steht das alttestamentliche *„bachar"*. Es wird gelegentlich von der Königswahl (1. Sam. 10) und im Sinne eines religiösen Bekenntnisaktes von der Wahl Jahwes durch die Einwanderer (Jos. 24) gebraucht. Niemals spricht das Alte Testament von der Erwählung des Propheten. Das ist bezeichnend. Es kennt keinen religiösen Elitestand innerhalb des Gottesvolkes. Wohl aber ist *bachar* der klassische terminus technicus für die Erwählung Israels geworden. Die Aussonderung dieses Volkes kann man zwar vordergründig-historisch mit Jakob Burckhardt (Weltgeschichtliche Betrachtungen 1935, 25) als eine „Aufsummierung von Erlebtem" deuten. Erklärt ist damit nicht viel. Aber was ist es dann? Ist das Motiv der Erwählung etwa Mitleid? Stefan Zweig hat in seinem Roman „Ungeduld des Herzens" zwei Arten des Mitleids unterschieden: „Es gibt eben zweierlei Mitleid. Das eine, das schwachmütige und sentimentale, das eigentlich nur Ungeduld des Herzens ist, sich möglichst schnell freizumachen von der peinlichen Ergriffenheit vor einem fremden Unglück, jenes Mitleid, das gar nicht Mit-Leiden ist, sondern nur instinktive Abwehr des fremden Leidens von der eigenen Seele. Und das andere, das einzig zählt — das unsentimentale, aber schöpferische Mitleid, das weiß, was es will, und entschlossen ist, geduldig und mitduldend alles durchzustehen bis zum Letzten seiner Kraft und noch über dies Letzte hinaus."

Jahwes Barmherzigkeit, die zur Erwählung führt, ist aber nicht solches Mitleid, weder sentimentales noch schöpferisches. Zu erklären ist letzten Endes die Erwählung nicht. Ihr Motiv ist menschlich gesprochen „irrational", theologisch gesprochen ist es die „Gnade Gottes". Die Erwählung ist Akt reiner Liebe und unergründlicher Barmherzigkeit; Israel hat diese Liebe zeichenhaft in seiner Geschichte erfahren. Daher lesen wir immer wieder von der Errettung und Befreiung aus Ägypten. Die Kernstelle für dieses Verständnis des Erwählungsgedankens ist Dt. 7, 6: „Dich hat Jahwe, dein Gott, erwählt, für ihn Volk zu sein als Eigentum aus allen Völkern. Nicht weil ihr größer wäret als alle Völker, hat euch Jahwe in die Arme geschlossen und euch erwählt, ihr seid ja kleiner als alle Völker. Sondern weil Jahwe

euch liebt und den Schwur hält, den er euren Vätern geschworen hat, führte er euch mit starker Hand heraus und löste dich aus dem Sklavenhause aus, aus der Gewalt des Pharao, des Königs von Ägypten." Dt. 8, 5 spricht von der „Erziehung" Israels als von der Erziehung eines Sohnes — aber das ist nur ein anderes Wort für „Liebe". Erwählung ist nicht „Auslese" (bei Schrenk gehen die Begriffe gelegentlich zu sehr ineinander über; vgl. THWB IV, 197 [von den Jüngern], 191). Israel hat im Laufe seiner Geschichte sein eigenes Selbstverständnis nur zu oft mißverstanden. Das nationale Selbstgefühl wuchs, und wenn man die stolze Parole „Von der Hamath-Straße bis zur Araba" (Amos 6, 1) liest, dann wird man unwillkürlich an die israelitisch-ägyptische Spannung und den Expansionstrieb des jungen Staates Israel in der Gegenwart erinnert. Ein Partikularismus mußte hieraus nicht unbedingt entstehen. Dt. Jes. 43, 10 sagt ausdrücklich: „Ihr seid meine Zeugen", nämlich für die anderen Völker, für die Welt. Das Gottesvolk hat eine unerhört universale Aufgabe.

Im Neuen Testament wird diese Linie zu Ende gezogen. Hier gilt es, gleich von Anfang an festzustellen: Der eigentliche Erwählte, der *eklektos* schlechthin, ist Christus selbst: Luk. 10, 9, 35; 1. Petr. 2, 6, und nur im abgeleiteten Sinne kann von den Christen als von dem *eklektoi* geredet werden: Kol. 3, 12; 1. Petr. 2, 9: Das auserwählte Geschlecht! Niemals konnte der Gedanke einer Elite aufkommen wie etwa in der jüdischen Sekte, die die Damaskusschrift verfaßt hat. 6, 2 ist dort von den Sadoksöhnen gesagt, daß sie als Rest-Elite im Gericht bestehen blieben. Der „Rest" der Christusgläubigen Israels in Röm. 11, 5, denen eine besondere Verheißung zuteil werden soll, darf damit nicht verwechselt werden. Hier handelt es sich um ein Auswählen *kat' eklogen chariros!* Es geht nicht um bewährte oder gezüchtete Elitemenschen. Auch das Neue Testament kann und will nichts an der Erwählung „erklären". Der Geheimniscbarakter der Wahl wird vielmehr immer wieder herausgestellt und besonders stark von Johannes empfunden: Nach ihm ist Judas zwar erwählt und doch ein Teufel (6, 70). Jesus hat sich aber bei seiner Wahl — so meint Johannes — nicht geirrt: Ein transzendentes „Muß" steht hier dahinter. Wenn wir uns dabei nichts denken können, Gott hat sich etwas dabei gedacht, und Gott macht keine Fehler. Ähnliche Probleme tauchen bei dem synoptischen Satz auf: „Viele sind berufen, wenige aber sind auserwählt" (Mt. 22, 14). Er bildet den Schluß der Erzählung von der königlichen Hochzeit. Vollauf mit Recht schreibt Schrenk dazu: „Nur im Gehorsam wird die Erwählung realisiert. Hier ist keine statische Erwählungslehre vertreten, sondern Motivtheologie, die auf die rechte Stellung der Erwählten zielt. Beschenkt sein, ohne gehorchen wollen, wird hinfällig" (a. a. O. 191). Erwählung Gottes und Entscheidung der Menschen korrespondieren einander. Auch die Gemeinde der Erwählten im Neuen Testament ist im übrigen nicht genugsam für sich selbst. Sie wird an die Welt gesandt: 1. Petr. 2, 9: „Ihr sollt verkündigen die Tugenden des, der euch berufen hat."

4. Das Ethos des Neuen Gottesvolkes

Die ersten Christen haben die vorhandenen Sozialbindungen ernstgenommen und den in ihnen wirkenden Menschen das Evangelium von der den Menschen verwandelnden Liebe Gottes in Christus bezeugt und den Ruf zur Umkehr verkündet. Ohne künstlich zu organisieren, wuchs aber gleichzeitig auch eine eigenständige soziale Wirklichkeit heran, eben das, was man die „Kirche" zu nennen pflegt. Sie hatte ursprünglich beinahe eine kümmerliche Gestalt; man sammelte sich hin und her in den Häusern. Wir finden mehr oder weniger Familiengemeinden. Es waren kleine Scharen und Gruppen, die nichts von sich her machten. Alfred Weber hat ihre Beweglichkeit eindrucksvoll geschildert. Nach ihm waren die ersten Gemeinden keine starren Sozialgebilde, sondern „dynamisch-expansive Kader einer Armee pneumatisch Verwandelter, Bekehrter und zu Bekehrender" (Kulturgeschichte als Kultur-

soziologie, 1950, 176). Und trotzdem: Diese Splitterhäuflein hatten ein ausgesprochen geistliches Selbst- und Sendungsbewußtsein. Sie verstanden sich als „das" neue Gottesvolk. Auch die stolzen Bilder vom „Bau", vom „Leib", vom „Weinberg" und von der „Herde" wollen ja alle nichts weniger sagen, als daß die urchristliche Gemeinde sich als die Gemeinde der Erwählten, als geschlossene Gemeinschaft höheren Auftrags wußte, in die man sich nicht billig hineinschleichen kann und aus der man auch nicht so einfach wieder herauskommt. Die Unabdingbarkeit der christlichen Taufe und die Verdammung des häretischen Abfalls sprechen für sich. Die Gemeinschaft konstituierte sich allerdings nicht im organischen Sinne von unten, von den Gliedern aus. Das Bild vom „Organismus" für die Kirche in 1. Kor. 12 ist, wenn nicht gar schief, so mindestens unvollständig. Die Gemeinde hat ihre Einheit in Christus. Von ihm her ist sie gegeben und aufgegeben. So verknüpft schon Jesus unauflöslich Gottes- und Nächstenliebe. Am Hebräerbrief und dann am ganzen Neuen Testament hat Albrecht Oepke in seiner Arbeit „Das neue Gottesvolk" überzeugend nachgewiesen, daß der Gottesvolk-Gedanke bestimmend ist für das ekklesiologische Selbstverständnis der Urchristenheit. Gerade, weil die Sammlungstendenz zum neuen Bundesvolk eine ausschließliche ist, ist es nie zur geistlichen Elitebildung in der Urchristenheit gekommen. Selbst Orden oder Bruderschaften hat es nicht gegeben. Eine Neuauflage etwa der Nasiräer fand nicht statt. Das alles hing nicht nur mit der missions- und bekenntniskirchlichen Situation zusammen — im Raum einer Volkskirche mag es Gründe zu Kernbildungen geben —, sondern eben mit dem „Volks"-Charakter dieses Gemeindeverständnisses. Die verschiedenen sozialen Stände, Geschlechter und Altersgrenzen werden nun „allzumal einer in Christus" (Gal. 3, 28). Keiner wird hier im Sinne einer Elite besser als der andere eingeschätzt. Wir haben oben gesehen, daß die Entwicklung eines eigenen Ethos für die Elitebildung von maßgebender Bedeutung ist. Überprüfen wir nur einmal das Ethos des neuen Gottesvolkes! Dabei stellt sich heraus, daß das Neue Testament in der Gottesvolkethik an das alttestamentliche Deuteronomium anknüpft: Das totale Bundesangebot Jahwes zieht hier die totale Bundespflicht des Volkes nach sich. Das Volk ist „Jahwe heilig", es hat also zu danken. „Abfall" gilt als die Ursünde (6, 12 ff.). Vor fremden Göttern warnt die deuteronomische Theologie, und zwar in einer geradezu heiligen Intoleranz (5, 7). Der Gottesdienst muß auf einen geometrischen Ort konzentriert bleiben. Aus all dem ergibt sich eine soziale Tendenz: Das Deuteronomium ruft zur Sorge auf für Leviten, Arme, Witwen, Fremde, Gefangene und Arbeiter. Oepke benennt dies Ineinander von Bundestreue und Bundesliebe mit den mittelalterlichen Worten „stete" und „milte". In der Tat kommen diese beiden fast ritterlichen Postulate im Neuen Testament wieder vor. So fordert das Johannes-Evangelium grundsätzlich das Bleiben in der Liebe als eine „Frucht der Erwählung" (15, 16 f.). Der *karpos* ist Hinweis darauf, daß das neue Gottesvolk existent ist. Die Erwählung der Erwählten muß sozusagen „konfirmiert" werden: Sie gilt es festzumachen und zu bestätigen (Kol. 3, 12 ff.; 2. Petr. 1, 10). Erwählung heißt eben nicht Fatum, sondern sie schließt ethische Verantwortung ein. Der Hebräerbrief schärft die Bundespflicht leidenschaftlich ein. Am „Bekenntnis gilt es festzuhalten" (10, 23), und brüderliche Liebe versteht sich von da aus wie von selbst (10, 26). Jesus bedroht den Abfall zum Mammonsdienst (Mt. 6, 24) und sorgt für die bittende Witwe (Luk. 18, 3 ff.). Paulus fordert ebenfalls stete („seid fest, unbeweglich": 1. Kor. 15, 58) und milte (1. Kor. 13, 3) im Hohen Lied der Liebe.

Wie stand es aber nun mit dem Eliteproblem in der Welt? Schließlich mußte doch auch zur Zeit des Urchristentums erzogen werden, und Erziehung wird früher oder später Elite prägen wollen. Hat es zur Zeit des N. T. gar keine pädagogischen Leitbilder gegeben? Nun, die Antwort auf solche Fragen hat der Verfasser ausführlich in seiner Arbeit „Urchrist-

liches Erziehungsdenken" (1951, 236 ff.) zu geben versucht. In unserem Zusammenhang genügt es, vielleicht auf drei Tatbestände hinzuweisen.

a) Das griechische Erziehungsideal der Kalokagathia, das zur Zeit des N. T. bei Musonius, Epiktet und Pseudo-Plutarch aufleuchtet, ist auch im N. T. bekannt. Musonius nennt *andreia, dikaiosyne, sophrosyne* und *phronesis* als die wahrhaften Güter, zu denen hin der Mensch erzogen werden müsse. Pseudo-Plutarch stellt die *teleiotes* in den Mittelpunkt. Er unterscheidet sehr fühlbar die Erziehung der freien Jugendlichen von derjenigen der Sklaven. An diese typenpädagogischen Ziele müssen wir uns erinnern, wenn Paulus die Postulate der griechischen „*arete*" vor Augen führt, also den Menschen das Leitbild des *semnos, dikaios, hagnos, prosphiles, euphemos* vorhält. Vom Vollkommenen ist selten die Rede. Das Ziel des geistlichen Mannwerdens (Eph. 4, 13) steht dagegen nicht in unserer Hand, es ist eschatologisch zu verstehen (Phil. 1, 6). Einen aristokratischen Elitemenschen will Paulus jedenfalls nicht auf den Thron setzen, eben deswegen, weil er die Sünde nicht verharmlost, sondern ernst nimmt. „Mann", „Vollkommener", „Gerechter", „Weiser", das alles sind auch weltliche Ideale. Paulus redet nicht besonders werbend dafür — er hat andere Sorgen —, aber er äußert sich auch nicht dagegen. Im Äon des Glaubens herrscht nach ihm noch Kampfessituation. Der Gegner ist die Sünde. Deshalb gibt es ein relatives Recht für „Gesetz" und deswegen auch Platz für Erziehung. Letzten Endes hätte Paulus eine Elitebildung theologisch nicht abgelehnt. Sie steht eben nur nicht im Vordergrund seiner Betrachtungen.

b) Die Haustafeln des Neuen Testamentes enthalten u. a. auch Mahnungen für Vorgesetzte, d. h. für die *kyrioi* („Herren"). Es ist einfach nicht wahr, was Nietzsche behauptet hat, nämlich daß das Christentum nur eine Sklavenmoral hervorgebracht habe. Man könnte genauso von einer Herrenmoral, von einer *Kyrioi*-Ethik sprechen, wenn das Wort „Moral" nicht so peinlich mißbraucht worden wäre. Paulus hat die relative Eigenwelt der bevorzugten Stände anerkannt, aber eben gerade deswegen sie auch dem „*Nomos*" (Gesetz) des Christus, der dienenden Liebe im Namen Jesu, unterstellt. Das Ethos der Agape gilt überall, nicht zuletzt für die Herren. Eph. 6, 9 heißt es entsprechend: Sie sollen ihren Knechten „als dem Herrn" dienen und das Drohen lassen. Kol. 4, 1 sagt es kurz, aber deutlich: „Ihr Herren, was recht und billig ist, das beweiset den Knechten und wisset, daß ihr auch einen Herrn im Himmel habt!" Der Kyrios ist das Kriterium für die Kyrioi. Wenn schon Elite, dann mit der Elite dem Electus schlechthin dienen!

c) Selbst im innergemeindlichen Raum der Urchristenheit gibt es Ansätze von Gruppenbildungen, die, von ferne betrachtet, sich wie Eliteformen ausnehmen. Jesus wählt 12 Jünger, dann sendet er wieder die 70 aus, und in bestimmten Grenzsituationen holt er sich den Kreis der drei engsten vertrauten Jünger. Er hält den 12 eine Aussendungsrede und gibt ihnen damit fast so etwas wie ein Elite-Ethos. Selbst die Bergpredigt hat man von daher gemeint verstehen zu müssen. Aber gerade diese Nächsten mußten erfahren, daß Jesus ihnen keinen Spezialplatz im Himmelreich reserviert, und die Bergpredigt ist mit ihrem Wort vom „Salz der Erde" erst recht nicht nur für einen esoterischen geistlichen „Klub" gedacht, sondern sie will auch als Wort an die Welt verstanden werden. Die Abstufungen sind also Gnadengaben, Gnadenrufe und Gnadenverpflichtungen. Wo sie den Anschein höherer Chargen in der Gemeinde haben, so haben sie die Qualifikation von geistlichen „Ämtern". Sie räumen kein geistliches Vorrecht ein, sondern sind geordnete Dienste. Rangstufen in der Kirche des Neuen Testamentes sind immer gleichzeitig auch Dienststufen. Wenn überhaupt, so kann man also nur in sehr begrenztem Sinne von Elitebildung in den urchristlichen Gemeinden sprechen.

Mit anderen Worten: Ob nun pädagogische Leitbilder, Stände-Ethos oder Gemeindeämter — all diese Dinge haben nur eine diakonische Funktion im Reiche Gottes. Sie sind nur

im Rahmen des Volk-Gottes-Ethos zu verstehen. Sie haben ihr relatives Recht, werden aber niemals absolut gesetzt.

5. Systematische Zusammenfassung

Am Ende unserer Überlegungen in diesem Abschnitt können wir nun dazu übergehen, die Frage nach dem Verhältnis von Evangelium und Elite systematisch zu betrachten. Der Einfachheit halber soll das in Thesenform geschehen:

1. Das N. T. bzw. das urchristliche Zeitalter bildet kein Gesetz, kein Regulativ, kein nachzuschlagendes Konversationslexikon für das Eliteproblem der Gegenwart. Das Evangelium ist frohe Botschaft von Christus und kein Bildungsideal. Freilich bedeutet das nun auch nicht, daß es für die Christen heute deswegen kein Eliteproblem geben dürfe. Gab es keins für das N. T., so kann es durchaus in unserer Gegenwart brennend werden. Wir leben heute in einer veränderten Sozialstruktur, und auch die kirchliche Lage differiert insofern vom urchristlichen Zeitalter, als wir eine Volkskirche haben, die oft geradezu nach einer Art Kernbildung und Pionierarbeit schreit. Wenn das N. T. kein solch ausgesprochenes Interesse am Erziehungsthema hat, so hängt das nicht zuletzt damit zusammen, daß die ersten Christen in einer eschatologischen Hochspannung lebten. Der inzwischen in Geschichte und Welt konsolidierten Kirche stellen sich deswegen die Probleme anders. Schon die Pastoralbriefe bilden einen Ansatz in dieser Richtung. Ihr „Erziehungschristentum" beginnt in neuerer Zeit den Ausleger des Neuen Testamentes nachdenklich zu machen.

2. Wesentlich ist das Evangelium Kundmachung von dem totalen Heilszuspruch in Jesus von Nazareth und deswegen auch Bezeugung von dem totalen Herrschaftsanspruch des Christus Gottes. Es ist in keinem anderen Heil, auch in einer Elite nicht. Das Christentum gibt niemals einen legitimen Mutterboden für eine Klassenreligion her und es kennt kein verabsolutiertes Gruppenethos. Die Bildung von geistlichen Eliten, die sich von den Brüdern absondern, wäre Ursünde, nämlich Abfall von der Treueverpflichtung des neuen Gottesvolkes.

3. Und trotzdem hat der Elitemensch Raum in der Gemeinde. Herren und Knechte sind Glieder am Leibe Christi. Die Botschaft von der Erlösung gilt auch der Elite. Die schöpfungsmäßigen Energien, sowohl der biologischen, wie der regierenden wie der Leistungs-Elite, sind evangeliumsbezogen. Christus ist und er bringt das Evangelium von der neuen Schöpfung. Er will die Gesetze der Schöpfung nicht einebnen, sondern erfüllen, d. h. sie ihrer eigentlichen Sinnbestimmung zuführen, nämlich der Ehre Gottes und dem Wohl der Brüder zu dienen und damit das Ethos des Gottesvolkes zu vollziehen.

4. Auch im Blickfeld des Evangeliums muß Welt bewältigt, gesteuert und gebaut werden. Dazu sind Erziehung und Bildung vonnöten, nicht zuletzt pädagogische Leitbilder. Zur Erreichung dieser Aufgabe ist u. U. Elitebildung in der Welt erforderlich. Die Salz-Funktion der Kirche kann das sogar dringend wünschbar machen, und zwar sowohl in der Welt wie letzten Endes auch in der Kirche, hier allerdings nur unter bestimmten Voraussetzungen.

5. Wo immer es zur Elitebildung unter dem Evangelium kommt, wird das Evangelium von Christus seine verwandelnde Funktion ausüben. Christus allein kann von der Selbstgerechtigkeit, jener klassischen Sünde der Elite, befreien und den Elitemenschen in seinen Dienst nehmen, ihn also brüderlich, treu und demütig machen. Wenn überhaupt, so schenkt er diese Verwandlung, nicht der Elitebildner und auch nicht die Elite selbst. Andererseits aber ist dem Elitemenschen auch ein evangelischer Auftrag gegeben. Die Elite hat einen evangelischen Indikativ und sie besitze einen evangelischen Imperativ. Ihr besonderes

charisma wird durch Christus zur Gabe, die in den Dienst der Gemeinde gehört: „Dienet einander, ein jeglicher mit der Gabe, die er empfangen, als die guten Haushalter der mancherlei Gnade Gottes" (1. Petr. 4, 10). Elite unter dem Evangelium ist ein Pfund, mit dem gewuchert werden muß, ein Glied am Leibe, das zum gemeinsamen Nutzen des Leibes dienen soll. Im Reiche Gottes gilt: Je mehr Herrentum, desto mehr Diakonie! Adolf Schlatter hat diesem Ethos in einer Erklärung zu Eph. 2, 9 f. Ausdruck gegeben, wo er sagt: „Alle, denen Paulus das Wort Jesu brachte, hatten das süße Gift des Eigenruhms getrunken. Denn sie waren alle, Griechen und Juden, nach ihrer Meinung Edelmenschen, die einen als die bevorzugte Rasse, die durch lange fortgesetzte Zucht Menschlichkeit zu besonderer Schönheit bei sich entwickelt hatte, die anderen als die durch ihren gottesdienstlichen Beruf Bevorzugten. Nun hebt sich aber Paulus auf einen Gipfel empor, der ihnen eine völlig neue Aussicht gibt... Indem ihnen die Begabung und Leitung von oben zuteil wird, erreichen sie das Höchste, was uns geschenkt werden kann, das den Willen Gottes vollbringende Werk, und doch lebt die alte Not des Eigenruhms nicht wieder in ihnen auf; denn gerade dann, wenn sie wirken dürfen, tritt es hell in ihre Wahrnehmung: Wir sind Gottes Werk." („... daß meine Freude in euch sei", 1957, 185 f.)[6].

III. DIE ERZIEHUNG DER ELITE

Wir kommen nun zu ganz praktischen Dingen. Wenn es bei dem Elitethema praktisch wird, dann handelt es sich um Erziehungsfragen. Gewöhnlich spricht man von Elite-„Bildung". Die Begriffe „Bildung" und „Erziehung" sind an sich nicht einfach synonym. Eher ist Erziehung das Umfassende und Bildung derjenige eigenständige Teil der Erziehung, der es mit der geistigen Formung des Zöglings zu tun hat. Wenn wir im folgenden von Elitebildung sprechen, dann soll damit gesagt sein, daß es sich zwar um einen erzieherischen Prozeß handelt, der aber eine eigene Note besitzt, nämlich den Charakter der geistigen Bildung. Wir wollen den ganzen Komplex gleichsam in zwei Denkschüben angehen, indem einmal der Ausgangspunkt unserer Fragestellung die Welt und das andere Mal die Kirche ist.

1. Elitebildung in der Welt

Wenn heute keine präzis erkennbare Elite in Deutschland vorhanden ist, bedeutet das noch lange nicht, daß keine Notwendigkeit vorläge, eine solche heranzubilden. Im Gegenteil, der Ruf nach tragenden Führungskräften ist mehr denn je vorhanden. Unter diesen Voraussetzungen bemühen sich die folgenden Überlegungen, das Eliteproblem in der Demokratie, den kirchlichen Beitrag zur Öffentlichkeitsverantwortung, die Frage der geistigen Elite, die Auslesepädagogik und die innere Technik des Elitetrainings zu untersuchen.

---

6 Gloege hat sich in seiner Untersuchung über die Eliteprobleme ebenfalls dem „Aspekt" des Evangeliums gestellt (a.a.O., 95 ff). Er setzt mit einer Interpretation der Gideon-Erzählung (Ri. 7) ein und zeigt, wer im Blickpunkt des Glaubens der eigentliche Elitebildner ist, nämlich Gott selber: „Elite ist nicht der defiziente Modus der Masse" (98). Die Verwirklichung der Elite geschieht nach Gloege „im ständigen Gericht über das Elitestreben" (99). — An einigen Stellen würden wir lieber vorsichtiger formulieren, wenn wir auch mit der Grundintention Gloeges übereinstimmen: Kann man so einfach die Kirche eine „neue Elite" nennen (110), wenn, wie der Autor richtig sieht, Christus eigentlich das „Ende der Elite" ist (106)? Wenn die „neue Kategorie in dem Verhältnis von Masse und Auslese" das „um willen" heißt, darf man das Auserwählte dann noch als „Elite" im strengen Sinn des Wortes bezeichnen (zu Seite 100)? — Aber das sind nur Anfragen, die zeigen sollen, wie verwickelt das Problem liegt. Gloege schränkt in dialektischen Thesen seine gewagten Spitzensätze wieder ein; so etwa auf Seite 110: „Gott läßt die Elite Elite sein und liebt in Jesus die Masse. Gott liebt in Jesus Christus sich aus der Masse eine neue Elite heraus ... Also gibt es doch wieder eine neue Elite? Antwort: Ja und nein!" — Im Blick auf die Respektierung, Pflege und Bildung besonderer „Gaben" innerhalb der Christenheit gesteht auch er dem Elite-Gedanken ein Wahrheitsmoment zu: „Ob man das, was bei solchem sinnvollen Tun geschieht oder sich aus ihm ergibt, mit dem Namen „Elite" belegt oder nicht, das ist eine Sache des Geschmacks oder des ethischen Taktes. Nenne man es ruhig Elite." Gloege sagt, diese „Elite" sei dann eine Bruderschaft von Selbstseienden, für die Welt als Ganzes verantwortlich, und dem Menschen durch das Ethos der rückhaltlosen Kommunikation verpflichtet. — Zum Ganzen vgl. noch W. Praetorius, Zur Diskussion um das Problem der Elite, in: Kirche in der Zeit 12 (1957), 116 ff. und Pascual Jordan, Das Formproblem der Elite, 1955, 61 ff.

a) Demokratie und Elitebildung

In einem Bad Boller Vortrag hat Gerhard Schröder betont: „Soziale Verantwortung und politische Elite hängen unauflöslich zusammen." Die Massendemokratie würde in der Tat entarten, wenn sie nicht Führungsschichten hätte, die eine Tugend besitzen und anwenden, die Schröder mit Recht die Tugend des „Maßhaltens" nennt. Maßhalten kann nur die Gemessenheit. Der gemessene Mensch aber wächst dort, wo er nicht nur Zucht in seiner Elitegruppe übt, sondern auch die demokratischen Massenordnungen einhält, sich also z. B. dem Urteil der Wähler stellt und die parlamentarischen Spielregeln beachtet. Wenn eine moderne Massendemokratie keine Elite ertragen kann, verfällt sie früher oder später den auflösenden Tendenzen der Anarchie oder den knebelnden Tendenzen der Tyrannei. Beide Bedrohungen tragen destruktiven Charakter. Wenn Schröder dann für die Leitbilder solcher Eliten neben der sozialen Verantwortung die gebliebenen „Werte" der nationalen Gesinnung, Freiheit und Einheit, und schließlich die christlich-soziale Gesinnung nennt, so sind das zugegebenermaßen höchst beachtenswerte Anliegen, aber diese Aufzählung — auch wenn sie wohl klimaxartig gedacht ist — befriedigt nicht recht. Am ehesten würde hier helfen, wenn die „Diakonie", die Schröder als innerstes Leitbild sieht, im Mittelpunkt einer dementsprechenden Besinnung stünde. Insofern möchten wir seinen Satz unterstreichen: „Eine soziale Gesinnung dieser Art (d. h. die diakonische!) wird auch gegen die Gefahr gefeit sein, Christentum und christliche Ordnung mit dem bourgeoisen Ordnungsbild der letzten Generation gleichzusetzen." — Wie könnte nun eine solche politische Elite heute zum Zuge kommen? Nun, die Geschichte schenkt immer wieder einmal, wenn die Stunde reif ist, Aufgaben und Projekte, die nach geistiger, notfalls handfest politischer Aktion rufen. So war es z. B. am 20. Juli. Nur war das Einheitsband jener Elite von damals noch zu negativ. Es ging letzten Endes nur „gegen" Hitler. Im Positiven war man sehr verschiedener Meinung, vom Gewerkschaftsflügel bis zur konservativen Richtung mancher Aristokraten, von der Ost-Ideologie der Roten Kapelle bis zur anglophilen Westeinstellung. Heute hätte eine politische Elite in der Demokratie in allererster Linie darüber nachzusinnen, was der Westen ist und was er geistig, politisch und vielleicht auch militärisch zu verteidigen hat. Ein denkbarer Weg führt weiterhin über die einzelnen Parteien, die sich ja schon seit längerem Mühe geben, eigene Elite zu schaffen. Die Bildung solcher Eliten wird sich dann am ehesten bei der jungen Generation der Partei vollziehen. Wir denken hier an Jungdemokraten, Junge Union, Jungsozialisten und Gewerkschaftsjugend. Die Bündische Jugend hat bisher nicht zu maßgeblicher Gruppenbildung geführt. Auch Gruppen, die quer durch die Parteien hindurchgehen, ließen sich anbahnen. Sie haben es schwerer, weil sie es von vornherein mit den politischen Machtträgern verderben, zumal sie die tradierte Frontbildung im Grunde genommen durchbrechen. Am besten schiene uns noch eine ernsthafte Verfassungsänderung. Joachim Schoeps hat vor dem Rhein-Ruhr-Klub eine Zweite Kammer vorgeschlagen, in die eine Auslese der Besten entsandt werden müßte. Bayern könnte hier als Vorbild dienen. Gerhard Krolls „Manifest der abendländischen Aktion" hat ähnliches im Sinn. Auch ihm geht es um eine „sinnvolle Auslese der Träger der Macht". Er empfiehlt neben der durch indirekte Wahl zustandegekommenen Volkskammer einen Senat, der zu je einem Drittel Territorialvertreter, Wirtschaftler und Kulturträger enthalten soll. Das Staatsoberhaupt soll die Regierung berufen . . . Aber selbst, wenn es zu einer Verfassungsänderung dieser Art käme, so hätte man noch nicht die Garantie für eine gewachsene Elite. Ein Senat wäre nur eine relative Bildungshilfe, mehr nicht.

b) Die unvertretbare Verantwortung der Kirche

Im Ringen um eine Elite hat auch die Kirche ihren Beitrag zu leisten. Sie kann sich aus der Verantwortung für die Welt nicht mit einem kirchenpolitischen Raffinement heraushalten. Die Zeiten sind endgültig vorbei, wo die Kirche es sich leisten konnte, so zu verfahren wie der theologisch beschlagene Georg in Bernt von Heiselers Roman „Versöhnung", der sich auf die zweifelnden Fragen Kaspers nach den letzten Fundamenten der Kant'schen Philosophie nicht „einläßt": „Georg ließ sich nicht ein, er begriff garnicht die Sorge, die Kasper bewegte, er hielt ihm einfach seine Glaubenswahrheiten entgegen und versicherte, wie gut sie seien . . . Er glich einem Kinde, das nicht fragt, wo das Essen herkommt, sondern einfach, da es Hunger hat, sein Butterbrot ißt. Kasper fand, daß er damit recht habe, aber er als Zuschauer wurde nicht satt davon" (103). Die Kirche darf nicht in geistlicher Saturiertheit an den Problemen des öffentlichen Lebens vorbeigehen, also auch an der Elitebildung nicht. Sie braucht sich sonst nicht zu wundern, daß aus ihrer Zuschauerhaltung die Zuschauerhaltung der Fernstehenden wird. Aus diesem Grunde begannen vor nunmehr 13 Jahren die Evangelischen Akademien ihren Dienst, indem sie sich nicht nur allgemein den geistigen Problemen der Gegenwart widmeten, sondern auch Berufsfragen der einzelnen Stände durchdachten und dabei versuchten, ihnen konkret das Evangelium zu sagen. Unwillkürlich hat hier ein wichtiger Beitrag zur Elitebildung stattgefunden. Über den Erfolg bzw. Nichterfolg läßt sich heute noch nicht abschließend urteilen. Die Kirche kann sich bei diesem Dienst von niemandem vertreten lassen; sie darf ihre Verantwortung vor der Welt und für die Elitebildung nicht delegieren, weder an Landesfürsten, noch an demokratische Parteien von heute. Je legitim kirchlicher dieser Beitrag ist, um so sachlicher wird Elite gebaut. Die Berufsangehörigen bekommen auf diese Weise eine Ausrichtung am Ganzen. Ein christliches Ethos ganzheitlicher Verantwortung ist im Entstehen begriffen. Dadurch, daß Akademien, Kirchentage und christliche Akademiker-Organisationen die Verantwortung des einzelnen schärfen und sie vom Evangelium her tragen helfen, geschieht das Entscheidende, was hier überhaupt geschehen kann. Gewiß wird es auch einmal zu organisierten Aktionen kommen, aber dann gerät die Kirche sofort in die Gefahr, entweder eine kirchliche Partei aufzurichten oder von einer säkularen Frontbildung absorbiert zu werden. Die Kirche kann in gar keiner Weise die politisch geistige Elite der Welt ersetzen wollen, aber sie kann und soll ihr Mutterboden werden, einzelnen Mut machen, Elite zu bilden, und christliche Glieder von Elitegruppen so betreuen, daß sie sich von der „Mutter" Kirche nicht verlassen, sondern bei ihr geborgen wissen.

c) Verborgene Elitebildung

Das Massenzeitalter und der Öffentlichkeitsrausch des deutschen Nachkriegsmenschen haben das Elitedenken zu sehr politisiert. So notwendig Elite um ihres nachhaltigen Echos willen politisch sein muß, eine gewisse Entpolitisierung tut ihr gerade heute not, eben damit Elite im Sinne echter politischer Elite wachsen kann. Wir nennen dies die verborgene Elite. Je geistiger, einsamer und konzentrierter die Elite ist, um so politischer wird ihre Bedeutung werden. Elite wird heute zu laut und zu öffentlich organisiert. Das alte Theodor Litt'sche Gesetz von „Führen und Wachsenlassen" ist zu sehr in Vergessenheit geraten. Elite wird heute zu managerhaft organisiert, und es kommt zu wenig zu einem verborgenen Wachstum. Selbst die Kirche macht sich an diesem Management mitschuldig. Das verkrampfte Resultat liegt auf der Hand: Man darf dann nicht zu sehr akademisch schockiert sein, wenn wir auf diese Weise wirklich so wenig Elite haben. Wie gesagt, diese kritischen Anmerkungen gelten

auch für die Gemeinde der Christen. Die Kirche darf mit ihren Öffentlichkeitsaktionen nicht ihre besten Kräfte zersplittern. Sie wird im Konkurrenzkampf mit den säkularen Mächten doch den kürzeren ziehen oder selber verweltlichen. Sie sollte vielmehr Raum bieten, daß sich gediegene Eliten in der Stille bilden können. Gott könnte es ja jetzt wollen, daß Reifezeit ist. Wie, wenn wir die reifenden Früchte zu zeitig pflückten! Wir wären dann Pflücker, aber nicht Gärtner. Gärtner können warten, bis Erntezeit ist.

d) Auslese in Schule und Universität

Seit dem Kriege hat die deutsche Pädagogik die Chance gehabt, völlig neu anzufangen. Die Periode des hypertrophen Selbstbewußtseins der nordischen Rasse war ja doch vorbei. Das Training einer sogenannten arroganten Parteielite hatte ein gewaltsames Ende gefunden. Was aber geschah? Man knüpfte an 1932 an oder schaltete auf Demokratismus und Amerikanismus in der Schule um. Zugestanden, es gibt bemerkenswerte Ausnahmen — aber sie bestätigen leider bisher noch auf weite Strecken die Regel. Die Schulgeldfreiheit will allen jungen Menschen den Zugang zur geistigen Futterkrippe erleichtern. Wie kann aber in Quinta schon entschieden werden, ob einer zur geistigen Elite von morgen gehört oder nicht? Gerade die akzelerierenden und retardierenden Momente in der Entwicklung des jungen Menschen (vgl. W. Zeller, Konstitution und Entwicklung, 1952) geben zu denken. Könnte nicht einmal die Desharmonisierung länger dauern als die Reharmonisierung und umgekehrt? Auslese muß sein, aber die Pädagogik sollte in ihren Urteilen so behutsam wie möglich verfahren und ständig die kulturelle Folie des Elternhauses mit in Rechnung stellen. Wir vermissen noch immer eine echte konstruktive Zusammenarbeit zwischen Lehrern, Pfarrern, Ärzten und Psychologen. Wir wollen niemand anklagen, sondern lieber alle miteinander Buße tun. Auslese ist immer eine lebensgefährliche Erziehungsaktion. Der dabei zu leistende erzieherische Dienst ist ein ganzheitlicher. Er kann gar nicht allein von der Schule getragen werden. Viele Fragen bleiben hier offen: Wie steht es mit der Auslese der Lehrer, wie mit den pädagogischen Leitbildern? Woher nehmen wir den Typus der Typenpädagogik? Wie bringen wir die Ausgelesenen mit den Zurückgestellten in ein fruchtbares, brüderliches, soziales Verhältnis zueinander? Nun, eine gewisse Auslese muß sein. Wie sollen sonst Eliten jemals wachsen! Selbst Rußland hat das erkannt, wenn dort auch in gefährlicher Weise die Konsequenzen daraus gezogen werden. Es sucht ein „Volk von Abiturienten" zu machen. Merkt die westliche Pädagogik nicht, wohin das führt? Hellmut Becker, der Präsident des deutschen Volkshochschulverbandes, hat vor deutschen und englischen Universitätsrektoren ein Referat mit dem Titel „Bildung in der modernen Industriegesellschaft" gehalten. Er hat sich dabei mit dem Mittelschulcharakter der höheren Schule und mit dem Berufsschulcharakter der Universität relativ abgefunden: „Ein Zurück zur alten Relation von Zahl und humanistischem Bildungsideal verkennt die geistige Situation der Zeit ebenso wie die gesellschaftliche. Wir stehen vor der Frage, wie wir darüber hinaus zwischen den Universitäten in Deutschland drei oder vier Stätten für höhere Wissenschaft, für advanced studies schaffen können." Er fordert einen „konstruktiven Nonkonformismus" von der deutschen Bildungspolitik, d. h. sowohl Beherrschung der Methoden unseres technischen Zeitalters wie auch Eigenwüchsigkeit des Denkens. Der letzte Abschnitt von Beckers Referat ist bezeichnenderweise überschrieben „Kein Privileg für eine Elite". Richtig — aber nur insoweit, wenn nicht hinzugefügt wird: „also kein Raum für eine Elite", sondern vielmehr, wenn die Überschrift in dem Sinne ergänzt wird: Echte Elite wächst auch ohne Privilegien.

e) Die kleinen Bildungsmittel

Die Bildung einer Elite in der Welt stößt auf viele Widerstände, heute mehr denn je. Traditionen und Ordnungen sind zerbrochen, Besitz ist zerschlagen, biologische Gesundheit durch Managerkrankheit usw. angeschlagen. Neben Bodamer (s. o.) hat Zahrnt eine Reihe pädagogischer Ratschläge für die Elitebildung gemacht: Einsamkeit, Kommunikation, Muße, Askese, Verantwortung. Es scheinen heute besonders drei dieser Aufgaben hervorgehoben werden zu müssen:

Die Muße: Es wird solange keine Elite geben, bis wir nicht anfangen, zur Muße und in der Muße zu erziehen. Die „Fünftagewoche" in allen Ehren!. Heute aber schon zerbricht man sich den Kopf, wie denn die gewonnenen 2 1/2 Tage totgeschlagen werden sollen. Reiner Zeitgewinn macht es nicht, sondern Zeitauskauf. Selbst der Vielbeschäftigte findet, wenn er ein waches geistiges Gewissen hat, noch Möglichkeiten für „Waldgänge" und für ernsthafte Lektüre — notfalls mit Pfeifenrauchen!

Askese: Ein deutscher Professor nannte während eines Eisenbahngespräches kurz vor dem Kriegsende einmal die Askese die einzige Möglichkeit für eine glaubwürdige Verkündigung des Christentums nach dem Kriege. Aber wo geschieht heute solches zeichenhafte Verzichten? Wir denken dabei nicht nur in erster Linie an zeitweilige Opfer von Genußmitteln (und wenn schon, dann nicht nur an die Verzichte der Manager auf Nikotin: Auch die Damen müßten dann etwas Schlagsahne, die alkoholgegnerischen Intellektuellen etwas Kaffee opfern). Es ist vielmehr und vor allem auch an die Opfer an Berufszeit und Geld (der „Zehnte"!) gedacht, und nicht zuletzt an die Zuchtformen in der täglichen Arbeitsgestaltung. Wer von uns kennt außer dem Terminkalender noch die Disziplin einer geregelten Tageseinteilung!

Ein dritter Punkt verdient hinzugefügt zu werden, nämlich die Beschäftigung mit der Geschichte: Nur die Einsicht in die Vergangenheit lehrt die Maße für Muße und Mut. Eliten können in Deutschland nur wachsen, wenn die Deutschen wieder Respekt vor ihrer eigenen Geschichte und der Geschichte anderer Völker bekommen. Nur so gewinnen wir die Leitbilder für eine neue „Typenpädagogik", falls es so etwas überhaupt gibt: Mehr als je wächst dem Geschichtsunterricht an den Schulen ein Höchstmaß an erzieherischer Verantwortung zu.

2. Kernbildung in der Kirche

Absichtlich sprechen wir vom „Kern" und nicht von „Elitebildung" in der Kirche. Die evangelische Sicht des Eliteproblems hat gezeigt, daß es eine innerkirchliche Elite im strengen Sinn des Wortes, eine geistliche Rangklasse nicht gibt. Wohl aber macht der gegenwärtige Zustand unserer Kirche die Bildung von gewissen Kernen nötig. Ohne sie geistlich qualifizieren zu wollen, dürfen sie in einem bestimmten Sachzusammenhang mit dem Eliteproblem genannt werden, zumal es auch bei ihnen um eine besondere Verantwortung, eine intensive Gruppenformung und ein verbindliches Ethos geht.

a) Parochie und Bruderschaft

Parochien als Gemeindesammlung und Seelsorgebezirk sind geradezu eine theologische Notwendigkeit. Soziologisch aber ist die Einteilung der Parochien zum großen Teil überholt. Sie stammt aus dem vorigen Jahrhundert oder aus dem Anfang dieses Jahrhunderts. In jüngster Zeit haben Wendland, Ullrich, zur Nieden, letzthin Hans Storck (Die Zeit drängt, 1957) und Trutz Rendtorff darauf aufmerksam gemacht. Schlagworte wie „Paragemeinde", „Kirche auf Station 2 = an der Werkbank" und ähnliche Parolen schwirren umher. Der Hintergrund dieser Entwicklung liegt darin, daß, wie Storck sagt, Lebens- und Kultgemeinschaft ausein-

anderfallen. Obwohl Storck in der Industriewelt ein echtes Leitbild für die Gestaltung der kirchlichen Arbeit in der Gegenwart sieht, will er die Lokalgemeinde nicht zu kurz kommen lassen. Wie aber sieht es in der volkskirchlichen Ortsgemeinde aus? Jeder von uns weiß das. Wenn der Pfarrer nicht einen Helferkreis hat, eine Bibelstundengruppe oder ein freies Werk, in dem er mitarbeiten darf, kann er heute missionarisch-seelsorgerlich kaum noch etwas Umfassenderes, von einzelnen Modellfällen abgesehen, ausrichten. Aber auch die neuen kirchlichen Sozialarbeiter und das Leiterkorps in den überparochialen freien Werken benötigen einen festen Zusammenschluß, wenn sie nicht unter die Räder des kirchlichen oder missionarischen „Betriebes" kommen wollen. So haben sich im Laufe der Zeit sogenannte Bruderschaften gebildet, die sich von den Berneuchenern bis zu den Gruppen der Landeskirchlichen Gemeinschaft erstrecken, von den Bruderschaften ehem. Kriegsgefangener, die sich auf Grund einer Art moderner Erweckung zusammengefunden haben, bis hin zu den Kleinkreisen der Studentengemeinden und schließlich zu den sogenannten Betriebskernen in der modernen Arbeitswelt. Hat nun die verbindliche Bruderschaft im Raum der Kirche einen Platz? Ja, zwar nicht im Sinne eines coetus der Gläubigen gegenüber dem coetus der Getauften, wie das einst Melanchthon in seinem Entwurf mit den „zwei konzentrischen Kreisen" vorschwebte, dafür aber in dem Sinne eines risikohaften Versuches, glaubwürdige Kirche modellartig im Hier und Heute zu bauen. Der Begriff „Kern" ist eine Hilfskonstruktion. Wir sind gern bereit, auf ihn zu verzichten, wenn ein besserer Ausdruck dafür gefunden werden kann. Er ist und bleibt ein hinkendes Gleichnis (was ist dann nämlich Schale?!), aber er hat sich eingebürgert und wer guten Willens ist, weiß, welches wichtige theologische Anliegen angesichts des Zustandes unserer Volkskirchen gemeint ist. „Kern" heißt also nicht: wir behaupten besser zu sein, sondern: wir wollen Ernst machen, und zwar mit der sachlichen Mitte der Kirche, d. h. mit dem Glauben an Christus und mit der daraus wachsenden Liebe zu den Brüdern. Wenn die Bruderschaftsordnung nicht zum Gesetz, das verbindliche Ethos (Joachim Wach spricht in seiner „Religionssoziologie", 1951, von der „Binnenethik" der Bruderschaften, 126) nicht zum geistlichen Snobismus und die Organisation nicht zum Selbstzweck werden, können solche Sammlungen der Sache der Gemeinde Jesu dienen. Das Kriterium einer solchen Sammlung wird es sein, ob sie das Intensive mit dem Extensiven zu verbinden vermag, ob also die Zucht der Bruderschaft nach innen mit einem missionarisch-diakonischen Einsatz nach außen korrespondiert. Paul Tillich hat angesichts der Krise des Protestantismus solche Gruppen als eine Art Orden oder Bund gefordert. Sie sollen das „protestantische Prinzip" verwirklichen, und zwar quer durch alle Konfessionen und Parteien hindurch. Selbstverständlich kann man vieles gegen das Verständnis des „protestantischen Prinzips" bei Tillich einwenden, sein Schlußsatz bleibt dennoch beachtenswert: „Wenn es eine solche Bewegung gäbe, würde das Ende des protestantischen Zeitalters noch nicht gekommen sein" (284).

b) Evangelische Akademikerschaft und Freundeskreise der Evangelischen Akademien

Wir würden einen großen Irrtum begehen, wenn wir diese Kreise als „die" Elite der EKD bezeichnen wollten. Ist es doch mehr als verkehrt, von sich selbst zu sagen, man sei Elite, während die anderen — wer sind eigentlich die anderen? — die bloße Masse wären. Diese Organisationsformen sind ja doch nur bescheidene, aber notwendige Handlangerdienste dafür, daß es zur Kernbildung in der Kirche kommt. Daß dabei Elite wird oder nicht, können wir nicht erwarten, wohl aber hoffen. Daß die Erfassung bei den Akademikern einsetzt, ist durchaus richtig. Wir wollen mit dem alten Humboldt nicht aufhören zu hoffen, daß die Hochschule auch weiterhin eine bestimmte geistige Führerschicht heranbildet. Natürlich werden auf diese

Weise nicht alle echten Elitekräfte erfaßt. Sie stehen heute auch etwa in der Wirtschaft und in außerakademischen Berufen, genauso wie im innerakademischen Bereich. Darum muß es so etwas wie die Freundeskreise der Akademie geben, damit hier Akademiker und Nichtakademiker in einer konstruktiven Weise einander begegnen können (wir erinnern uns an das Verhältnis von Elite und Allos) und damit die in der Akademie gewonnenen Menschen nicht wieder verlorengehen. Es ist des Schweißes der edlen Denker und der Leidenschaft einer Diskussion wert, darüber Erörterungen anzustellen, wie diese Menschen in den Lokalgemeinden integriert werden, wie sie für ihre Berufe, Behörden und Betriebe fruchtbarer zu einem geistigen Einsatz kommen könnten als bisher. Darüber hinaus scheint uns ein Recht für die relative Eigenständigkeit von christlichen Akademikerorganisationen[7] zu bestehen. Bestimmte Fragen müssen eben im Raum derer durchdacht werden, die einmal durch die Bildung der Universitas gegangen sind. Ob der Name „Evangelische Akademikerschaft" auf die Dauer glücklich ist, ist eine andere Frage, da nicht alle eigentlich dazu gehörenden evangelische Akademiker dabei sind. Sie ist aber zweitrangig, und, wie so oft, gilt es auch hier, geschichtlich Gewordenes zu achten. Wie außenstehende Kritiker nicht selten bemerkt haben, sind in den Akademiegruppen ernsthafte Ansätze für eine Elite-Bildung da. Die zweite Dekade der Akademiearbeit wird entscheiden, ob sie dauerhafte Bedeutung haben. Je ernsthafter in diesen Kreisen das Problem der innerkirchlichen Kernbildung genommen wird, um so mehr Verheißung sehen wir. Wer von Christentums wegen weltliche Elite an der Kernbildung der Kirche vorbei bilden will, wird sehen, wo er landet — bei einer Elite sicher nicht, aber auch nicht bei einer glaubwürdigen Kirche.

Sichtung, Sammlung, Steuerung und Seelsorge

So ergibt sich abschließend ein ganz neuer Auftrag für die Menschen, die im Heute unter dem Evangelium leben wollen, d. h. für die Kirche in der Gegenwart. Nicht das Kollektiv, aber auch nicht das Selektiv (so Willi Hellpach, Sozialpsychologie, 1946, 149) ist der Kirche gestattet. Ihr Herr erlaubt ihr weder Massenkirche noch Elitekirche zu werden. Sie soll Kirche in der Welt sein. Die Welt aber kann nicht ohne gewisse Eliten auskommen. Will die Kirche ihre Verantwortung für die deutsche Situation recht übernehmen, so wird sie eine vierfache praktische Aufgabe anpacken müssen:

1. Die Sichtung der Infragekommenden: Führungskräfte müssen entdeckt und notiert werden, um sie für bestimmte Schlüsselstellungen einsatzbereit zu haben. Der Ev. Kirche sollte hier etwas Sachlich-Gutes einfallen, ohne daß die Gesangbuchspolitik eines gewissen Konfessionalismus daraus werden darf.

2. Die Sammlung der Führerpersönlichkeiten: Sie bedürfen der Sammlung in kleinen überschaubaren Kreisen, sei es in den Haus- und Freundeskreisen der Akademie oder in den Gruppen der Ev. Akademikerschaft oder in anderen Organisationen, in der sie die Sache, das Personsein und die Kommunität unter dem Evangelium kennen, üben und lieben lernen. Auch hierdurch wird Kirche gebaut. Die Losung heißt also: Durch Kernbildung in der Kirche zur Elitebildung in der Welt.

3. Die Steuerung der Erfaßten: Die Sammlung darf nicht an der falschen Stelle haltmachen. Die „Nacharbeit" der Akademien z. B. muß ein wirkliches „Nachgehen" werden, nicht zuletzt in Zusammenarbeit mit den Pfarrern am Ort. Wir denken dabei an Beratung und Vermittlung bei Berufungen, Versetzungen, Personalfragen und Berufskrisen. Nur zu oft wissen wir nicht, wen wir für ein Komitee, eine Kommission usw. vorschlagen sollen, ob-

---

7 Vgl. Ev. Akademikerschaft, CAV, Wingolf u. a.

wohl man uns anfragt. Die Christen nehmen ihre Verantwortlichkeit in der Öffentlichkeit viel zuwenig ernst bis hinein in die politischen und wirtschaftlichen Bereiche. Sie dürfen sich dann nicht wundern, wenn neue Eliten heranwachsen, die entweder christentumsfeindlich oder religiös gleichgültig sind.

4. Die Seelsorge am Einzelnen: Der genuine Beitrag der Kirche für die Elitebildung ist also ein eigentlich kirchlicher bzw. seelsorgerlicher Beitrag. Wir können keine Kultur- und Personalpolitik machen oder unmittelbar in die Politik der Parteien und Tarifpartner eingreifen. Unsere Möglichkeiten sind letzten Endes nur auf das Gewissen des einzelnen bezogen. An ihn dürfen und sollen wir allerdings appellieren, vorausgesetzt, daß er besondere „Gaben" hat, die ihn vor anderen auszeichnen. Solche Gaben dürfen nicht verkümmern und mißbraucht werden. Deshalb nimmt die Kirche ihre „Sorge" für die Beschenkten wahr. Evangelische Seelsorge bedeutet immer Hirtendienst, der Menschen retten möchte. Er geschieht ohne Rücksicht auf Verluste, gerade dann, wenn er das Verlorene sucht. Seelsorge scheut nicht vor Aktionen zurück, aber sie verwechselt nicht die Sorge unter dem Evangelium mit dem Besorgen der Welt. Sie sucht das Verlorene im Namen Jesu, auch die verlorene Elite.

Wir kommen zum Schluß.

Elite läßt sich nicht organisieren, sie muß „wachsen". R.-M. Rilke hat an dies Anliegen gedacht, als er das Sonett I, 22 an Orpheus schrieb:

„Wir sind die Treibenden.
Aber den Schritt der Zeit,
nehmt ihn als Kleinigkeit
im immer Bleibenden.
Alles das Eilende
wird schon vorüber sein;
denn das Verweilende
erst weiht uns ein.
Knaben, o werft den Mut,
nicht in die Schnelligkeit,
nicht in den Flugversuch.
Alles ist ausgeruht:
Dunkel und Helligkeit,
Blume und Buch."

Angesichts des Standes der Elitefrage in der Gegenwart werden die Christen in Deutschland gut tun, sich an das Wort ihres Meisters zu erinnern:

„Lasset uns besonders gehen und ruhet ein wenig" (Markus 6, 31).

Im übrigen werden sie nicht müde werden, um den Menschen in der Elite zu ringen. Heißt es doch von dem kommenden Herrn der kommenden Kirche: „Er soll die Starken zum Raube haben." (Jes. 53, 12).

REDE, DASS ICH DICH SEHE...

Bericht über die Tagung zur Philosophie und Theologie der Sprache vom 22. bis 24. August 1958 in Hofgeismar

Mit dieser Tagung wurde ein Gesprächsthema wieder aufgenommen, das schon in früheren Jahren auf der Evangelischen Akademie von Kurhessen-Waldeck behandelt worden war. Auf die Bedeutung der philosophischen und theologischen Besinnung über die Sprache machte der Einladungstext des Programmes aufmerksam, an den der Leiter der Tagung, Prof. Noack, Hamburg, in seinen Begrüßungsworten anknüpfte. Wir machen uns im allgemeinen zu wenig klar, daß der Mensch in einer „Sprachwirklichkeit" lebt, d. h., daß es die Sprache — und zwar in der Vielheit der Einzelsprachen — ist, welche das Medium bildet, in welchem das Bewußtsein unseres Lebens in der als „Welt" gedeuteten Wirklichkeit gestiftet und ausgeformt wird. Sie ist, wie W. von Humboldt gesagt hat, „das bildende Organ des Geistes". Von dieser Einsicht her fällt auch neues Licht auf die biblische Lehre vom „Wort Gottes" und seinem Verhältnis zum Menschenwort. „Wort" ist der Offenbarungsname Gottes; Gott schafft die Welt mit seinem Wort, und sie ist sein sichtbar gewordenes Wort. Darauf deutet J. G. Hamann mit dem Satz seiner „Poetik", der zum Titel dieser Tagung gewählt wurde: „Rede, daß ich dich sehe! — Dieser Wunsch wurde durch die Schöpfung erfüllt, die eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur ist." An die dunkel-tiefsinnige Sprachtheologie des „Magus in Norden" knüpften J. G. Herder und W. von Humboldt an; und die Sprachphilosophie Humboldts ist in unseren Tagen wieder zum Ausgangspunkt neuer und höchst bedeutsamer philosophischer und sprachwissenschaftlicher Forschungen geworden. Es schien deshalb geboten, mit einer Darstellung dieser Sprachauffassung zu beginnen.

I.

Als erster Redner sprach Prof. Dr. Tschirch, z. Z. Göttingen, über „Die wirklichkeitschaffende Macht der Sprache" unter dem Titel: *„Im Anfang war das Wort"*. Er erinnerte eingangs an die Szene in Goethes „Faust", in der Faust diesen Anfang des Johannes-Evangeliums übersetzen will. Er zögert, das griechische Wort „Logos" einfach mit „Wort" wiederzugeben; er „kann das Wort so hoch unmöglich schätzen", denn ihm ist, wie wir aus dem Gespräch mit Gretchen erfahren, „Name" nur „Schall und Rauch". Das steht im Widerspruch zur Überzeugung des Evangelisten. Wer von beiden hat nun recht? Was sagt die moderne Sprachwissenschaft dazu; wie denkt sie über die Macht des Wortes?

Eine erste allgemeine Überlegung läßt schon erkennen, daß die Sprache ein Niederschlag der geschichtlichen Erfahrung des Menschen ist. Der Wortschatz einer jeden Sprache führt allen neuen Generationen diese in ihm festgehaltene Erfahrung zu; sie können, ja sie müssen sogar daran anknüpfen. Auch wenn die Erfahrung keineswegs abgeschlossen ist und auch niemals abgeschlossen werden kann, so erspart uns die Überlieferung der Sprache, immer wieder von vorn anzufangen. Und innerhalb der von ihr schon „zu Wort gebrachten" Erfahrung bewegt der Geist sich weiter. So wird die Sprache zu einer schicksalhaften Macht, der sich der Angehörige eines bestimmten Sprachvolkes gar nicht entziehen kann. Sie erschließt jedem einzelnen Welt und Leben auf die ihr eigentümliche Weise. Wir bewegen uns in ihrem Medium wie in einer ganz unwillkürlichen Lebensäußerung, über die zu reflektieren uns gar nicht leichtfällt. Denn auch in der Reflexion müssen wir uns ihrer und der in ihr vorgeformten Denkmöglichkeiten wieder bedienen.

Wie sehr der jeweils zur Verfügung stehende Wortschatz einer Sprache bedingt ist durch den Charakter der Menschen, die diese ihre Sprache ausgebildet haben, aber auch durch die Umstände, unter denen sie dabei zu leben genötigt waren — d. h. durch das, was für sie überhaupt „bedeutsam" oder gleichgültig war —, das zeigt schon jede orientierende Sprachvergleichung. Einige Beispiele mögen das erläutern. Die Bewohner der Färöer haben zwar sechs Wörter für verschiedene Möwenarten, aber kein Wort für die „Gattung Möwe" schlechthin; sie bedürfen dieser Abstraktion nicht. Ebenso fehlt den Einwohnern von Java ein Wort für „Reis", während sie die für ihr Leben wichtigen Unterschiede am Reis mit entsprechenden Wörtern bezeichnen. Einige afrikanische Völker benennen das Wasser der Flüsse, der Sümpfe, des Meeres mit besonderen Wörtern, haben aber kein Wort für „Wasser" überhaupt. Jene Unterschiede sind für sie ebenso bedeutend wie für unsere deutsche Sprache die Unterschiede von „Wasser", „Dampf" und „Eis" waren, solange sie nicht als bloße Aggregatzustände der chemischen Verbindung H_2O begriffen wurden. Diese Beispiele illustrieren, wie sehr die Klassifikation im Wortschatz der Sprachen von der Lebenswichtigkeit der Dinge für die Menschen eines besonderen Landes bestimmt ist.

Aber auch die uns oft willkürlich erscheinende Einteilung der Erfahrungsinhalte in den Worten einer Sprache spiegelt genau die Grundrichtungen menschlichen Interesses und der wesentlichen Verhaltensweisen wider. Umgekehrt lösen Wortschatz, oft auch nur Wortbedeutung und Wortlaut, sprachlich bedingte Handlungen aus. Unser Wort „Ohrwurm" weckt immer wieder alte, und zwar irrige Vorstellungen. Alle Worte rufen gewisse Assoziationen hervor. Mißverstandene oder unverständlich gewordene Wörter geben Anlaß zu mancherlei Deutungen, die nichts mit dem ursprünglichen Sinn zu tun haben; so wie etwa die Sage vom „Mäuseturm" bei Bingen aus dem „Maut"- (d. h. Zoll-) Turm hervorgegangen ist. Die falsche Übersetzung des niederdeutschen Wortes skap' (= Schapp, Schrank) im „Sachsenspiegel" hatte zur Folge, daß das spätere Erbrecht den Frauen die hinterlassenen „Schafe" (und andere Haustiere) zusprach.

Ähnliche Erscheinungen finden sich im Bereich des geistig-sittlichen Lebens und seiner Verlautbarung in der Sprache. Wie folgenreich mußte es sein, daß die griechische Sprache für „Irrtum" und „Lüge" nur ein einziges Wort *(pseudos)* hatte; ebenso für Mord und Totschlag (phonos)! Dagegen konnte man im Lateinischen sehr wohl zwischen „error" (Irrtum) und „mendacium" (Lüge) unterscheiden. Aus der Tatsache, daß das griechische *„phronein"* „erkennen und danach handeln" bedeutet, erklärt sich die Selbstverständlichkeit, mit der Sokrates (Platon) die Tugend für ein lehrbares Wissen hält, während etwa Paulus im Römerbrief gerade das Auseinanderfallen von Wissen, Wollen und Handeln beklagt! Die Sprache hält unzulängliche Begriffe fest und bindet an sie alles weitere Denken auf lange Zeit. Die Konservierung einer Denkweise, die in Wortschatz und in der Syntax einer Sprache ihren Niederschlag gefunden hat, weil sie sich mit eben dieser Sprachform zusammen entfaltete, wird zu einem maßgebenden Faktor des geistigen Lebens.

Der Redner veranschaulichte diese Macht der Sprache noch an zahlreichen Beispielen aus verschiedenen Sprachen und für mancherlei Sinngehalte. Nicht nur der Wortlaut und die Aussprache der Worte macht also den Unterschied der Einzelsprachen aus, sondern die Art und Weise, in der überhaupt Gefühle, Vorstellungen, Absichten, Gedanken und Begriffe konzipiert und sprachlich erfaßt werden. Jede Sprache ist ein individuelles, dynamisch-geschichtliches Gebilde, das, wie Humboldt sagt, eine eigene „Weltansicht" formt und zum Ausdruck bringt. Wer die Sprache spricht, wird von ihr bis in die schlichte Wahrnehmung hinein beherrscht; das ganze Erleben richtet sich nach den in einer Sprache fixierten Möglichkeiten. So beruht zum Beispiel die Syntax der sogenannten flektierenden Sprachen

(zu denen die „indogermanischen" gehören), auf der Voraussetzung, daß alles Geschehen als Folge der Tätigkeit von Subjekten aufgefaßt wird. Diese Sprachen deuten die „Wirklichkeit" als Gegensatz von Aktivität und Passivität; in ihrer Welt geschieht immerfort etwas, hier wird gehandelt und — als Folge davon — gelitten. Ganz anders z. B. die ural-altaischen Sprachen, deren „referierende" Ausdrucksweise, die nur von Tatbeständen und Zuständlichkeiten weiß, wir nur sehr schwer wiedergeben können. Beides hat ein ganz verschiedenes Verhalten des Menschen zur Folge: die indogermanischen Sprachen, die sich heute über die ganze Welt ausbreiten, erziehen durch ihre Weltauslegung unwillkürlich zur Aktivität. Wie entscheidend wichtig für die Menschwerdung und für die Teilhabe an der vollen Menschlichkeit die Sprache ist, beweist u. a. auch das Schicksal der Taubstummen. Der Ausfall des Gehörs und damit der Sprache von Geburt an trifft die Existenz des Menschen härter als die Blindheit! —

Es war für die Aussprache von großem Wert, daß Pfarrer Gallenkamp über seine Erfahrungen mit Taubstummen berichten und die sprachwissenschaftlichen Ausführungen des Redners ergänzen konnte.

Weitere Gespräche wurden über die Fragen des Ursprungs und der Geschichte der Sprache geführt. Die Entstehung der Sprache, die zeitlich viele hunderttausend Jahre zurückliegt, läßt sich wissenschaftlich nicht erhellen. Es gibt viele Hypothesen, die aus psychologischen Analogien aufgestellt wurden; aber man kann sie nicht historisch verifizieren. Sprachliche Urzeugung gibt es nicht mehr; auch die dichterische Sprache ist nicht „schöpferisch" im strengen Sinn des Wortes. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit spricht allerdings für die Entwicklung von der ausdrückenden Lautgebärde, die dem sinnlichen Eindruck des Gemeinten „entspricht", zur darstellenden Lautgestalt und zum Wort mit gedanklicher „Bedeutung". Auch die Kindersprache mag einige Anhaltspunkte für die genetische Erklärung geben; aber sie wiederholt nicht einfach den geschichtlichen Prozeß, weil die Kinder ihre Muttersprache erlernen, in die sie hineinwachsen. Daß man aus den Worten der Sprache Aufschluß über die Dinge selbst erhalten könne, war der Grundirrtum in der wissenschaftlichen Beschäftigung der Griechen mit der Sprache. Man kann einer Sprache nur entnehmen, wie das betreffende Sprachvolk die Wirklichkeit aufgefaßt hat. Heute besteht kein Zweifel mehr darüber, daß auch die abendländische Logik und Ontologie, zu der Platon und Aristoteles den Grund legten, von der „inneren Sprachform" der griechischen Sprache bedingt sind. Weil der Mensch von der Wirklichkeit, die ihn umgreift, in seiner Sprache Kunde gibt, kann es überhaupt keine Sprache schlechthin, sondern nur individuelle Einzelsprachen geben. Jede Sprache ist auf ihre besondere Weise „metaphorisch", und sogar „exakte" Begriffe können ihren metaphorischen Charakter nicht ganz abstreifen. Es gibt freilich eine Grenze der Ausdrucksformung, an der bloße Zeichen an die Stelle echter Worte treten. Eine „Mathematisierung" der Sprache beobachten wir z. B. in der modernen Wissenschaft. Aber auch Buchstaben und Zahlen können sich in „Worte" der Umgangssprache zurückverwandeln. Die Abkürzungssprache unserer Zeit ist keine ganz neue Erscheinung. Sie ist eine unvermeidbare Gegenbewegung gegen die Tendenz, immer mehr Komposita zu bilden, die man in der allgemeinen Sprachgeschichte feststellen kann. (Schon Luther sagt z. B. „Ölzweig" statt „Ölbaumzweig"). Das Medium der Sprache erweist sich gefügig gegenüber einer fortschreitenden „Vergeistigung", die sich in den entwickelten Sprachformen neue Ausdrucksmittel verschafft. Die Befürchtung, daß eine Sprache infolge derartiger willkürlicher Veränderungen geradezu „verfallen" könnte, teilt die Sprachwissenschaft, wie Prof. Tschirch betonte, nicht. Auch diese Änderungen sind nur ein Teil der ständigen Wandlung von Wortlaut und Wortbedeutung, der alle Sprachen unterliegen.

II.

Der zweite Vortrag, betitelt: *„Doch ein Begriff muß bei dem Worte sein"*, behandelte Sinn und Grenzen der Abstraktion. Dr. Jürgen Rausch, Stuttgart, führte darin etwa folgendes aus: Die Sprache ist kein „Instrument"; man wird ihrem Wesen nicht gerecht, wenn man sie nur als ein technisches Hilfsmittel zur Verständigung auffaßt. Die Sprache ist ein „Medium", in dem wir uns als geistige Wesen bewegen. Denn im Element der Sprache vollzieht sich, was man treffend die „Vergegenwärtigung" der Wirklichkeit nennt; das Wort bewirkt durch seine „Bedeutung" und die Vorstellung, die sie in uns hervorruft, daß nicht nur das momentan Gegebene, sondern auch Vergangenes und Zukünftiges uns präsent wird, und zwar als Vergegenwärtigtes. Das allgemeine und objektive Korrelat des Wortlautes ist der Begriff, und diese Beziehung ist eine „Übertragung", eine „metaphorische" Funktion. Nur in solcher stellvertretenden Repräsentation gibt es für uns die Welt als das Ganze, dem wir nicht nur als Teil angehören, sondern um das wir auch (in der weitesten Bedeutung des Wortes) „wissen". Man kann sagen, daß sich damit zwischen uns und die Welt eine Zone von bedeutenden Lauten (Wörtern) schiebt, in denen die Wirklichkeit ausgelegt wird. Diese Deutung erfolgt stets in bestimmter Hinsicht, nämlich in der die jeweils wesentliche Bedeutsamkeit der Erscheinungen intendierenden geistigen Blickrichtung. Indem diese durch das Wort fixiert wird, muß darin von allem, was außerhalb dieses Sinns der sprachlichen Bezeichnung liegt, „abgesehen" werden. Darum liegt die sogenannte „Abstraktion" zutiefst im Wesen der Vergegenwärtigung des Wirklichen im Wort.

Im Sprachvollzug gründet die eigentliche Seinsweise des Menschen; er ist nicht nur ein Tier, das noch zusätzlich Vernunft und Sprache „hat", sondern die ganze leib-seelische Beschaffenheit des Menschen ist auf sprechendes Dasein angelegt. Der Ursprung der Sprache und der des Menschen ist identisch. Zum Grundriß des Menschen gehört die Freiheit von der Ausschließlichkeit, mit der die Tiere in ihre spezifische Umwelt eingefügt und an sie gebunden sind. Die Theorie A. Gehlens, nach der die Sprache nur die Kompensation für die dem Menschen fehlende „Geborgenheit" ist, übersieht die positive Seite: daß die Sprache einen „Spielraum" freigibt, der unsere „Weltoffenheit" ermöglicht. Durch die vorstellende Sprache wird jede unmittelbar-reale Umwelt räumlich und zeitlich transzendiert. Was in engerer biologischer Sicht am Menschen als „Mängelwesen" (Gehlen) nur wie eine „Unfestgelegtheit" erscheint — die „Blöße" des Menschen —, wird mehr als nur „kompensiert" durch die Freigabe und Entfaltung der von der Sprache bewirkten Vorstellung, Herstellung und Darstellung als den Grundrichtungen unserer geschichtlich-kulturellen Aktivität. Denn der darstellende Kult ist das zentrale Element der Kultur. Wenn der Mensch im biblischen Glauben als „Ebenbild Gottes" bezeichnet wird, so meint das die Darstellung dessen, was doch gar kein „Bild" ist, und von dem wir uns kein Bild machen sollen. Aber das bild- und wortlose Geheimnis wird in und mit der Sprache Bild und Wort. Der Mensch „hat" Sprache, weil er Sprache „ist"; er wird zur Stätte der „Fleischwerdung des Wortes". — Doch das weist schon auf das Thema: „Menschenwort und Gotteswort."

Es wurde gesagt, die Sprache sei eine Zone von Zeichen zwischen Mensch und Welt. Die Wörter der Sprache sind hörbare Bewegungen; daß wir uns selber sprechen hören können, ist Voraussetzung für das sinnvolle Aussprechen. Die Sprachbewegungen werden Bestandteile der Außenwelt, weil sie zumeist als eigene Bewegung gar nicht mehr wahrgenommen werden: aber sie bleiben hörbar. (Anders, wenn Taubstumme sprechen). Die benannten Dinge und Sachverhalte werden uns durch die Sprache in der schon beschriebenen Weise (Repräsentation!) verfügbar; Beziehungen werden entdeckt, die nur vorstellend erfaßbar sind. Indem die Sprachbewegungen den Dingen und ihren Relationen „entsprechen" wollen, ist jedes

„Wort" seinem Wesen nach eine „Antwort" (im Sinne der „Adäquation"). In der „Aktion" des Sprechens befreit sich der Mensch vom Zwang der bloßen „Reaktion". Die Aktivität bringt Inneres und Äußeres auf eine und dieselbe Ebene, auf der die Welt „dahingestellt" wird. Wortbedeutungen repräsentieren die so aufgeschlossene Welt besser als die sinnliche Gegenwart der Erscheinungen selber; und zwar gerade deshalb, weil jedes Wort grundsätzlich zugleich verbindet und trennt. So ist eigentlich die Sprache mit ihrer herausgreifenden und zusammengreifenden Aktivität die sinndurchwirkte Welt, in der der Mensch lebt; die Welt selbst „kommt" in ihr „zu Wort", wie der Mensch als ein Redender durch sie „zur Welt kommt". Erst in der Reflexion darauf trennt sich der Begriff vom Wort.

Um diese Abstraktion zu verstehen, müssen wir daran erinnern, daß sie schon in der Repräsentation angelegt ist; die Vergegenwärtigung vertritt den gemeinten Gegenstand. Auch Nicht-Gegenwärtiges wird aus der Abwesenheit vom Wort „provoziert". Unsere eigene Gegenwart besteht zum größten Teil aus Erinnerungen (Wieder-Vergegenwärtigungen) und begründeten Zukunftserwartungen. Unser Dasein geht nicht in der Gegenwart des Augenblickes auf. Und auch diese Repräsentation (bzw. „Antizipation") vergegenwärtigen wir uns in der reflektierenden Sprache; sie ermöglicht uns schließlich ein reines Verweilen in der Sprache und in einer rein sprachlich geschaffenen Welt.

An der Abstraktion als Grundfunktion der Sprache müssen wir nun unterscheiden die drei Stufen der Abstraktion zum Bild, der Abstraktion vom Bild und der Abstraktion im Beisichselbstsein der Sprache. — Die Abstraktion zum Bild ist gleichbedeutend mit der Metaphorik als solcher. Jedes Bild entspringt der besonderen „Hinsicht", in welcher etwas an- und ausgesprochen wird. Auch Unbildliches wird bildlich ausgedrückt. Es entsteht eine innere Außenwelt (Bewußtsein) und eine äußere Innenwelt (gedeutete, sinnvolle „Welt"). — Aber dann geht die Abstraktion weiter. Der Bildgehalt der Worte muß vergessen werden, um neue Beziehungen „begrifflich" faßbar zu machen (... „doch ein Begriff muß bei dem Worte sein."). Wir können dann nicht beim Bilde bleiben, widrigenfalls das „Ausmalen" des Bildes die begriffliche Klarheit trübt (Heidegger) oder ans Geschmacklose bzw. Unverständliche grenzt (moderne Lyrik). — Nun aber erzeugen Wort und Gedanke sich gegenseitig (W. von Humboldt). Es findet ständig eine Bewegung statt vom Wort zur Sache und von der Sache zum Wort. Die Worte sind „flexibel", sie verweisen aufeinander. Der Bildgehalt wird noch weiter „abgelassen". Wir beobachten z. B. an der Sprache, daß sie konkrete Bildvorstellungen zu Suffixen und Affixen verblassen läßt („leib" wird zu „lich"). Ein Gleiches geschieht durch die „Flexion" der Substantive und Verben. Dann tritt auf einer gewissen Stufe der Entwicklung wieder ein Formenschwund ein, und der Stellenwert der Worte im Satz übernimmt die Funktion der Bedeutungsnuancierung (vgl. modernes Englisch!). Mit weiterer Abstraktheit nähert sich die Sprache der Mathematisierung, mit der freilich auch eine Grenze erreicht ist. Aber auch dieser Schritt ist noch ableitbar aus der Spannung von Wort und Begriff.

Wenn die Sprache, wie gesagt, Antwort ist, dann legt sie auch Verantwortung auf; sie ist wesentlich Dialog, in welchem der Mensch als Partner des Gesprächs in die Situation der „Zeugenschaft" tritt. Es wird nicht nur von uns etwas gesagt, sondern auch mit uns — als Menschen, die zum Reden „berufen" sind — ist etwas gesagt!

Es waren im wesentlichen zwei Probleme, die in der Aussprache noch eingehender behandelt wurden: die Abstraktion und das Verstehen. — Dr. Rausch bemerkte ergänzend, daß die Sprache auf der Stufe der formelhaften Abstraktion tatsächlich die Funktion eines zeichenhaften Instrumentes annimmt. Die immer häufigere Verwendung dieser Ausdrücke unterstützt im Zeitalter des Technizismus die Meinung, daß die Sprache überhaupt nur zu solchem Gebrauch diene. Beides bedingt sich gegenseitig, wie es der allgemeinen Seinsweise

des Menschen entspricht. Nach Kierkegaard ist der Mensch „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält"; der Mensch wird — wenigstens in weitem Umfang —, das, wofür er sich hält und verhält sich demgemäß auch zu dem, was er tut. So verändert sich durch sein Selbstverständnis auch sein Verhältnis zur Wirklichkeit. Soll er innerhalb dieses dialektischen Verhältnisses über sich hinauskommen, so muß er sich, wie man sagt, in den Anderen und in das Andere seiner selbst „versetzen", er muß die „Stelle" des Anderen in sich selbst „vertreten" können. Eben diese Art der Vergegenwärtigung — so fügte der Diskussionsleiter hinzu — hat man im Auge, wenn man die „Konkretheit" des Redens in einer je-gegenwärtigen Situation verlangt. Denn in jeder Abstraktion steckt eine Tendenz zum Allgemeinen, die im Miteinander des Lebens durch eine Gegenbewegung ausgewogen werden muß. Der Gegensatz von „konkret" und „abstrakt" ist nicht eindeutig. Vor allem ist die traditionelle, formal-logische Abstraktionstheorie unzureichend. Die von ihr behauptete Bildung der Allgemeinbegriffe durch „Entleerung" des Inhaltes ist nur ein Spezialfall und beschränkt auf das Verfahren der „Klassifikation". Schon in der mathematischen Wissenschaft spielen andere Formen der Erfassung des „Allgemeinen" eine viel größere Rolle. „Abstrakt" erscheinen Worte, Sätze und Begriffe oft nur dann, wenn dem Hörer der Nachvollzug der Denkakte nicht gelingt, in denen der Redende sich sehr konkrete Sachverhalte vergegenwärtigen kann, weil seine Abstraktion die Brücken zu ihnen keineswegs abgebrochen hat. Hier meldet sich also schon das Problem des „Verstehens".

An die Schwierigkeiten des Verstehens denken wir vor allem bei der persönlichen Begegnung zwischen Menschen, die sich fremd sind, und beim Hören einer uns noch nicht geläufigen Fremdsprache. Beide Fälle sind gar nicht so sehr verschieden; denn im gewissen Maße spricht ein jeder seine eigene Sprache. Und wie jede Sprache uns in eine anders erlebte und gedeutete Welt versetzt, so lebt bekanntlich auch jedes Individuum in seiner Eigenwelt. Befinden sich die Menschen nicht angesichts dieser Schranken der Verstehensmöglichkeit in „unendlicher Einsamkeit"? Kann man — so wurde von einigen Teilnehmern weiter gefragt — überhaupt ohne Verlust und Entstellung etwas aus einer Sprache in eine andere übersetzen? Sind nicht vor allem echte Werke der Dichtung und religiöse Texte im Grunde unübersetzbar? Die Geistesgeschichte selbst scheint Zweifel am Verstehen fremder Sprachvölker und Kulturen zu bestätigen. Und doch muß man sich vor übertriebener Skepsis hüten, die Unterschiede der Verstehbarkeit beachten und zu diesem Zweck den Vorgang des Verstehens überhaupt sinngemäß untersuchen und klären. — Weite Bereiche der Sprache sind ohne Schwierigkeit übersetzbar; ihr Inhalt läßt sich angemessen wiedergeben. Die Sprache hilft sich gegebenenfalls mit dem Gebrauch von Fremdwörtern. Die Erlernung fremder Sprachen weitet den persönlich-geistigen Horizont und die eigene Sprache versagt sich nicht dem Nachvollzug neuer Gedanken. Die Sprachen befruchten und beleben sich gegenseitig. Die Übersetzbarkeit stößt aber auf um so größere Schwierigkeiten, je tiefere seelische Schichten zur Sprache kommen. Aber dann beruht ein wirkliches Verstehen auch gar nicht auf der Identität der „Wiedergabe", sondern gerade auf der andersartigen „Repräsentation" des Inhaltes. „Verstehen" ist zuletzt immer ein Übersetzen, und dieses ist eine Interpretation in einem anderen seelisch-geistigen Medium. Die „Übereinstimmung" kann und braucht nur eine deutende Abstimmung der Sinngebilde und Ausdrucksformen aufeinander zu sein. Endlich sind wir in der zwischenmenschlichen Begegnung gar nicht nur auf die Mitteilung in Worten angewiesen. Wo der Wortsprache Grenzen gesetzt sind, tritt eine andere „Sprache" für sie ein: die stille Sprache des schlichten Umganges, die stumme Gebärde, das „vielsagende" Schweigen. Das Letzte, was ein Mensch einem anderen „sagen" kann, ist das Opfer. Kierkegaard sagt einmal: „Schweigen verborgen in Schweigen, ist verdächtig . . . nahezu ist es, als verriete man etwas; zum mindesten verrät man, daß man

schweigt. Aber schweigen, verborgen in dem entschiedensten Konversationstalent, das ist — so wahr ich lebe —, das ist Schweigen." Wir dürfen auch nicht glauben, daß wir immer wüßten, was wir wirklich dem anderen sagen — und was wir ihm verschweigen. Es mag viel weniger zwischen uns vorgehen, als wir mit unseren Worten oder unserem Verstummen zu bewirken meinen, — aber auch viel mehr. Das „Verstehen" geht oft verborgene Wege. „Was sind wir anderes", schreibt W. Raabe im „Abu Telfan", „als Boten, die versiegelte Gaben zu unbekannten Leuten tragen?" — Auch das Geheimnis des Lebens, der „Logos" in der Schöpfung, gibt uns nicht nur durch die „Rede der Kreaturen" zu verstehen; er ist „beredt" auch dann, und oft gerade dann, wenn er sich in tiefes Schweigen hüllt. Die „Offenbarung", die das Schweigen bricht, vernimmt und versteht nur, wer das Schweigen verträgt und verehrt. Auch Gottes Wort kleidet sich in die Sprache des Opfers, der sich herablassenden und hingebenden Liebe.

III.

Wie sich Gottes Wort in Menschenworten kundgibt, stellte Prof. Dr. Niebergall, Marburg, in der biblischen Besinnung über die Erzählung von dem Gespräch Jesu mit der Samariterin am Brunnen von Sichar dar (Joh. 4, 1—42). Gottes Wort hat es immer mit einer konkreten Situation zu tun; nur im Gegenüber des Gespräches kann das Menschenwort die Vollmacht des Gotteswortes gewinnen. So deckt Jesus über alle Vorurteile und Schranken hinweg den Menschen selber in seiner einmaligen Gottesbegegnung auf; Gottes Gegenwart ist der Sinn seiner Anbetung „im Geist und in der Wahrheit". Nachdem die Samariterin persönlich betroffen worden ist von dem Wort dessen, der sich ihr als Christus zu erkennen gibt, wird sie selbst zu einer Zeugin, die „das Wort" weitergibt an ihre Mitbürger. Aber auch diese bleiben nicht Hörer aus zweiter Hand, sondern viele lassen sich durch ihre Rede bewegen, den Herrn selbst zu hören und ihm zu glauben. So wird das Reden des Menschen zur Vermittlung des Wortes Gottes ermächtigt.

Wer als Zeuge Gottes sprechen will, bittet: *„Herr, tue meine Lippen auf!"* Diese Gebetsworte waren der Leitsatz des Vortrages von P. Hans-Jürgen Baden, Hannover. Er ging von der Frage aus, ob man überhaupt von einem „authentischen" Wort Gottes sprechen könnte, da dasselbe doch notwendig immer mit der Menschlichkeit unserer Sprache vermischt ist. Wird der göttliche Kern nicht von dieser Schale verhüllt, ja, wird er nicht schon durch Überlieferung von Mensch zu Mensch, erst recht durch Übersetzung und individuelle Auslegung, versehrt und entstellt? Ist der Verdacht zu vermeiden, daß Menschenworte mit ihren Gedanken die Würde des Gotteswortes nur usurpieren, und daß der Prediger sich durch die Berufung auf „Gottes Wort" nur ein Alibi verschafft? Eben dies ist zweifellos die Fragwürdigkeit aller sogenannten „Verkündigung" und der evangelischen Kirche schlechthin. Ihr Versagen darf nicht mit der Theorie der „Verstockung" der Hörer oder der „Gottlosigkeit der Zeit" entschuldigt werden. Es ist unvermeidlich, daß die von der Kirche Enttäuschten nach Ersatzformen des Glaubens suchen; darum muß die vielberufene „Krise der Verkündigung" ganz ernstgenommen werden.

Aber muß das Gotteswort sich nicht notwendig „vermenschlichen"? Das unverhüllte „objektive" Gotteswort ist eine transzendente Realität; für uns gibt es nur das „fleischgewordene", also das innerweltlich gebrochene Wort. Nur das Wort, das sich in diesem Sinn „verhüllt" im Gewande der menschlichen Sprache, kann „wahr" für uns sein. Nur so wird es uns vernehmbar und verstehbar. Aber so ist es auch zweideutig und mißverständlich; „ungeschützte Wahrheiten" sind theologisch unvermeidbar.

Das Verständnis der Lehre von der Offenbarung Gottes im Wort wird uns heute sehr erschwert durch den vorherrschenden „Nominalismus" (wie der scholastische Ausdruck dafür

lautet), nämlich die Überzeugung, daß „Name" (Wort) nur „Schall und Rauch" sei. Die Erfahrung scheint zu bestätigen, daß Wort und Wirklichkeit sich nicht decken. Wie vieles Gerede ist tatsächlich nur „Wortgeräusch" (M. Picard)!

Von der uralten Auffassung einer magischen Identität von Wort und Sache haben wir uns weit entfernt. Und doch hat die sprachwissenschaftliche und -philosophische Besinnung — wie der erste Vortrag darlegte — uns darüber belehrt, daß und inwiefern die Dinge für uns überhaupt erst durch ihre Nennung ins „Sein" treten. Und auch wir kennen, trotz „Rationalisierung" und „Entmythologisierung" noch die „Magie des Wortes". Diese Priorität des Wortes vor der Wirklichkeit wird von der Bibel überall vorausgesetzt; wir brauchen nur an den Schöpfungsbericht und an die Predigt Jesu zu denken. Wer das Wort hört, kommuniziert mit dem Leben Gottes; auch dem wirkenden Menschenwort eignet Offenbarungscharakter.

Nun können wir drei Offenbarungsbereiche unterscheiden: die Schöpfung, den „Logos" und die Heilige Schrift.

Gott spricht in der Schöpfung zu uns durch die Geschöpfe selbst, und zwar nicht durch den einmaligen Akt am „Anfang der Zeit", sondern „kontinuierlich" durch alle Zeit. Jedoch diese „allgemeine Offenbarung" (revelatio generalis) kann vom Menschen her so verstellt werden, daß die Kreatur stumm für uns wird. In einer dann undurchsichtig (transparenzlos) gewordenen Welt müssen wir verzweifeln. Nicht eine „innere Dialektik" ist daran schuld, sondern die taube Verschlossenheit des glaubenslosen Menschen, der nicht mehr horcht, sondern hören will, was er wünscht. Wird aber der Glaube wieder zum Schlüssel des Schöpfungswortes, so spricht die Welt überall von Gott.

Diesen Schlüssel gibt uns die „besondere Offenbarung" (revelatio specialis) in Jesu Christo. Sie ist einzigartig, einmalig und unüberholbar. Gott offenbart sich hier in der Verhüllung des „fleischgewordenen Wortes", d. h. „Gott wurde Mensch", damit wir ihn in seiner Gestalt anbeten können. Aber diese Gnade verbirgt sich in dem ärgerniserregenden Widerspruch der Erniedrigung Jesu am Kreuz. „Ecce Homo": der Weg nach Golgatha löst Gelächter und Zynismus aus.

Das Gotteswort wird den Menschen preisgegeben; es geht in ihre oft verfälschende Wortsprache ein. Nun kann die Theologie des Wortes sich von der Theologie des Seins lösen. Die Transzedenz wird durch „Humanisierung" weggedeutet. Und doch kann dieses Menschenwort je und je die Herrlichkeit Gottes offenbaren, wenn wir in ihm uns öffnen für die ewige Wahrheit. Wann immer Gott durch unsere Worte spricht, sind die Sternstunden der Menschheit.

In der Aussprache fragte Prof. Niebergall, ob nicht doch etwas vom Inhalt des Wortes Gottes gesagt werden müsse, um seine paradoxe Form zu verstehen; ob man ferner nicht besser täte, die Reihenfolge der drei Offenbarungsformen umzukehren, weil die Offenbarung für unseren Glauben mit der ganz besonderen (revelatio specialissima) an mich und dich beginne. Der Redner gab beides durchaus zu und erklärte seine Darstellungsart nur aus der ihm aufgetragenen thematischen Fragestellung. Dann kam das Gespräch auf den Charakter der Offenbarung in der Schöpfung. P. Baden ergänzte seine Ausführungen dahin, daß dieser Begriff nicht nur die sogenannte „Natur", sondern auch die „Geschichte", d. h. die ganze Wirklichkeit umfasse, in der der Mensch lebt. Und es sind nicht nur exzeptionelle Ereignisse, die der Offenbarung Raum geben, sondern schlechthin alles kann zur enthüllenden Chiffre werden. Nur die Menschwerdung Gottes ist einzigartig und darum ein entscheidendes heilsgeschichtliches Ereignis.

Zuletzt wurde von der Gefahr der Perversion des Offenbarungswortes gesprochen. Es gibt auch ein satanisches Wort, das den Sinn vertauscht. Der Widersacher Gottes hat viele

Namen, denn er ist der „Vater der Lüge". Der Versuchung durch die teuflische Macht der Verdrehung bleibt das Gotteswort gerade darum ausgesetzt, weil es als Wort der Liebe an gläubiges Vertrauen und Gegenliebe appelliert. Die Frage jedoch, wo das Böse und die Sünde ihren Ursprung und metaphysischen „Ort" hätten, fragt über das vom Menschen Beantwortbare hinaus. Die Offenbarung Gottes selber ist von Geheimnis umgriffen. Es liegt nicht in der Macht unserer Sprache, das Mysterium dieser letzten Wirklichkeit auszusagen; es bleibt als „Antwort" angewiesen auf Gottes Wort. „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort." —

Die Anerkennung dieser Grenze — so meinte der Tagungsleiter in seinem Schlußwort —, nötigt uns, die These von der „wirklichkeitschaffenden Macht" der Sprache noch einmal auf ihren rechten Sinn und ihre Tragweite zu prüfen, damit aus ihr keine falschen Folgerungen gezogen werden. Denn die Wirklichkeit, die unser Wort schafft, ist natürlich nicht die Schöpfung als solche, sondern die von der Sprache in einer jeweils besonderen Perspektive gedeutete Wirklichkeit. Und diese Weltauslegung steht nicht in der willkürlichen Verfügung des Menschen; sie geschieht an ihm, und er selber ist, was er als Denkender, Dichtender und Handelnder durch sie wird. Seine eigene Wirklichkeit ist ein Wirken im Medium der Sprache. Das sprachlose Wort der Schöpfung wird im Wort der Sprache beantwortet. Die wirklichkeitschaffende Macht des Schöpferwortes „ruft" das Menschenwort hervor, damit dieses ihm „entspreche".

Der offenbarende Anruf Gottes heischt die Verantwortung des Menschen vor Ihm. Alles Reden ist seinem wahren und vollen Wesen nach Gespräch. In einem Gespräch wird immer über etwas — eine „Sache", einen „Sachverhalt" — gesprochen. Jeder der Partner stiftet ferner durch seine Mitteilungen an den anderen grundsätzlich eine Gemeinschaft, die ihm Verbindlichkeiten auferlegt, — einen „Personalbezug" —; und jeder drückt zugleich in seinen Worten aus, wie er Welt und Leben erlebt und gestaltet — die „prägende Macht" des Wortes, aus der Dichtung erwächst. Aber in und mit diesem dreistrahligen Sprachvorgang enthüllt oder verhüllt sich immer zugleich über alles buchstäblich Gesagte hinaus eine existentiell-bedeutsame Wirklichkeit, die notwendig über sich hinausweist — die Angewiesenheit des Menschen auf seinen transzendenten Ursprung. Kierkegaard aber schreibt einmal: „Mit Hilfe der Sprache partizipiert jeder Mensch am höchsten — aber mit Hilfe der Sprache, in der Bedeutung des Schwätzens darüber, am höchsten zu partizipieren, ist ebenso ironisch, wie auf der Galerie Zuschauer zu sein bei der königlichen Tafel." — Wenn unsere Sprache ins Wortgeräusch des Geredes zu verfallen droht, erneuert es sich im Horchen auf das Wort Gottes, — in Lobpreis, Dank und Gebet. Dieser Begegnung verdankt unsere Sprache ihre „wirklichkeitschaffende Macht". Noack

Literatur:

Hans-Jürgen Baden: Das Schweigen. Gütersloh 1952.
Albrecht Goes: Über das Gespräch. Furche-Bücherei 1957.
W. von Humboldt: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes. Werke Band VII, 1, Berlin 1907.
Philipp Lersch: Sprache als Freiheit und Verhängnis. München 1947.
Hans-Rudolf Müller-Schwefe: Die Stunde des Gesprächs. Furche-Bücherei Nr. 127.
Walter Porzig: Das Wunder der Sprache. Bern und München 1950.
Jürgen Rausch: Der Mensch als Märtyrer und Monstrum. (S. 172 ff.: „Der Mensch als Sprache"), Stuttgart 1957.
Eugen Rosenstock-Huessy: Der Atem des Geistes, Frankfurt 1950.
F. K. Schumann: Wort und Wirklichkeit, Berlin-Spandau 1951.
Fritz Tschirch: Weltbild, Denkform und Sprachgestalt. Berlin 1954.
ders.: Religion und Sprache (in: Solange es heute heißt; Festgabe für Rudolf Hermann, S. 260—292), Berlin 1957.

BIBLISCHE SCHÖPFUNGSLEHRE UND NATURWISSENSCHAFTLICHES WELTBILD

Referat gehalten von Landeskirchenrat Dietrich Frindte, anläßlich der Tagung „Was haben wir zu geben?"

I. *Die enge Bezogenheit von biblischer Lehre und Naturwissenschaft*

Wir könnten die Frage stellen: hat die Lehre von der Schöpfung überhaupt etwas mit der Naturwissenschaft zu tun? Wir könnten auch diese Frage verneinen. Wir haben sogar lange Jahre in der Theologie einen Trennungsstrich zwischen beiden Dingen gezogen. Wir sprachen dann vom Erkennen im Gegensatz zum Handeln, vom Wissen und Glauben, von der grundsätzlichen Trennung beider Bereiche. Wir trennen auch das Leben in zwei Bereiche. Die evangelische Theologie neigte dazu, sich völlig einer theologia naturae oder einer philosophia naturae zu enthalten. Wir haben in gewisser Eintönigkeit immer wieder die Rechtfertigung des Glaubens gepredigt. Unsere Hörer aber waren nicht so sehr an der Rechtfertigung als an der Frage der Schöpfung interessiert. Sie wollten wissen, wie das mit den ersten Kapiteln der Heiligen Schrift steht. Hat Gott die Welt erschaffen? Wie hat er sie geschaffen?

Die Naturwissenschaft hat erheblich in die Lehre der Kirche eingegriffen. Die Gedanken des Aristoteles haben die Lehre der katholischen Kirche bestimmt (Transubstantiationslehre). Sie gelten offiziell bis heute noch. Aber auch die evangelische Theologie ist nicht frei von den naturwissenschaftlichen Begriffen dieses griechischen Philosophen Aristoteles, gegen die Luther scharf zu Felde zieht. Es scheint, als ob wir erst jetzt in unseren Tagen zu einer neuen Logik, ja zu einem neuen Denken durchdringen. Innerhalb der Theologie suchen besonders Barth und Bultmann nach neuen Wegen. Doch der Kampf um ihre Lehre zeigt, wie schwer es ist, den rechten Weg und das rechte Wort zu finden. Es ist gar keine Frage, Naturwissenschaft und Theologie gehören zusammen.

Wenn wir das Thema „Schöpfungslehre und Naturwissenschaft" hören, dann denken wir gewöhnlich an die Erschaffung der Welt, und an die Erschaffung des Menschen, vielleicht auch an die Wunderfrage. Es soll nun in folgendem in drei großen Zügen dieses Thema entfaltet werden. Einmal wollen wir sprechen über die Entstehung der Naturwissenschaft bis 1900. Dann wollen wir uns orientieren über die grundsätzlichen Wendungen im naturwissenschaftlichen Denken und Wollen und am Ende etwas von der theologischen Lehre und Verwandtschaft zu diesen Erkenntnissen sagen.

II. *Die Entwicklung der Naturwissenschaft bis 1900*

1. Die erfahrbare Tatsache

Im 16. Jahrhundert kommt eine neue Autorität für alle Wissenschaften auf. Es ist die empirische Tatsache. Diese neue Autorität stellt sich recht bald gegen die alten Autoritäten der mittelalterlichen Welt; Gott, Kirche, Schrift. Wir müssen hier ein paar Namen nennen. Es sind die Namen von Kopernikus, Kepler, Galiläi, Giordano Bruno, Newton. Sie kommen zu anderen Erkenntnissen, als man sie damals hatte. Ob diese Männer mit ihren Forschungen in der Natur den theologischen und politischen Kämpfen der damaligen Zeit ausweichen wollten oder ob sie ihre Kräfte durch die Renaissance wecken ließen, wer weiß es? Sie führen mit ihren Beobachtungen und Berechnungen ein ganz neues Denken herauf, das zunächst noch nichts über seine Stellung gegenüber der kirchlichen Lehre erkennen läßt.

Die Haltung dieser Männer ist ganz auf das Erfahrbare, Meßbare, Nachprüfbare gerichtet. Erst im 19. Jahrhundert kommt noch die Frage nach der Nützlichkeit dazu. „Was kann man aus der Natur machen?", ist die Frage, die die Technik entstehen läßt.

2. Der mechanistische Materialismus

Uns aber interessiert die andere Seite der Entwicklung dieser empirischen Wissenschaft. Sie überschreitet ihre Grenze. Sie wird eine Metaphysik, aber eben eine materialistisch mechanistische Metaphysik. Für Begriffe wie Denken, Leben, Seele oder gar Gott ist kein Raum mehr. Nur noch die Gesetze, die man errechnet und nachgewiesen hat, gelten. Alles Leben ist nur ein Spiegel dieser mechanistisch-materiellen Welt. Keine Wirkung ohne Ursache, keine Ursache ohne Wirkung. Kraft, Stoff, Materie und Energie bestimmen das ganze Leben. Alles Denken dreht sich um das Ding, mit dem etwas geschieht. Der Materialismus der neuen Zeit wird geboren. Drei Grundlehren bestimmen ihn: die Unendlichkeit der Materie, die absolute Kausalität und die grundsätzliche Erfahrbarkeit allen Lebens (wir sagen mal im Blick auf die moderne Physik: Objektivierbarkeit). Der Mensch kann grundsätzlich alles durchschauen, alles nachprüfen, alles nachrechnen. Und wenn er es im Augenblick nicht kann, so wird er es später vermögen.

3. Die große Gegnerschaft

Dieser Lehre versucht nun die Theologie zu parieren. Es kam zu Kämpfen. Wir wissen, daß der Scheiterhaufen dabei auch eine Rolle spielte. Man war sich darüber klar, daß die neu aufkommende Naturwissenschaft die Waffen für die Gottlosigkeit liefern konnte. Die Kirche setzte sich zur Wehr. Giordano Bruno wird verbannt, obwohl der Papst angeblich sein Freund war. Schadenfroh wird uns von der materialistischen Seite bis auf den heutigen Tag dieses Versagen der Kirche vorgehalten. Friedrich Dessauer, der katholische Physiker unserer Tage, spricht von dem Unglück und von dem falschen, harten und ungerechten Urteil. Er sagt: „Die Größe des Unglücks ist es, die uns angeht." (Der Fall Galiläi und wir, 1951, S. 79.) Das Unglück aber wurde noch größer. Die Physik lieferte die Waffen zu dem großen atheistischen Angriff des 19. Jahrhunderts. Hämisch sprach man von der „Wohnungsnot" Gottes. Und wer nicht aggressiv redete, zog sich mehr und mehr von der Lehre des christlichen Glaubens zurück und ließ die Frage der Schöpfung und der Entstehung des Menschen am liebsten beiseite. Noch heute bedient sich die gesamte Sowjetideologie dieser materialistischen und mechanistischen Naturwissenschaft. Sie baut auf einen uneingeschränkten mechanistischen Materialismus ihre gesamte Propaganda auf. Der dogmatische Grundsatz ist der der Ewigkeit der Materie. Nur diese materialistische Naturwissenschaft gilt der Sowjetideologie als „Wissenschaft". Und die Sputniki, die die Welt umkreisen, sind dann der „Gottesbeweis" (Rudolf Rochhausen: Der Sputnik und der liebe Gott, Berlin 1957). Mit den alten Parolen der materialistischen Naturwissenschaft wird der Kampf unentwegt weitergeführt. Gerade in unseren Tagen (Spätsommer 1958) ist der materialistische-pseudo-wissenschaftliche Atheismus wieder zu einem atheistischen Großangriff angetreten.

III. *Die große Wandlung im naturwissenschaftlichen Denken*

Die Naturwissenschaft hat sich seit 1900 grundsätzlich gewandelt. Die Wandlung ist so groß, daß man fast von einem Umsturz sprechen kann. Die Physik selber spricht von der „klassischen Physik" als einer abgeschlossenen, ja überwundenen Epoche des physikalischen Denkens und Arbeitens. Mit dem Vortrag Plancks im Jahre 1900 beginnt die „moderne

Naturwissenschaft". In den ersten Jahren unseres Jahrhunderts folgt eine grundsätzlich und umstürzende Veröffentlichung der anderen. Einstein und Planck lösen sich geradezu ab mit neuen Erkenntnissen, die sie unabhängig voneinander, aber doch wohl auf Grund gegenseitiger Anregungen finden. Was sind das für Erkenntnisse?

1. Die Äquivalenz von Materie und Energie

Das ist die große Entdeckung der neuen Physik: Materie ist der Energie gleichwertig. Ihren Ausgang nimmt diese Wandlung von der Atomforschung. Hier in der Welt der allerkleinsten Teile gelangen die Physiker Bequerel, Curie, Rutherford u. a. zu der Erkenntnis, daß die Atome nicht die allerkleinsten Bausteine sind, aus denen sich die Welt zusammenbaut. Diese allerkleinsten Teile haben vielmehr eine außerordentlich komplizierte Struktur. Der Physiker spricht von Protonen, Neutronen und elektrisch positiv oder negativ geladenen Elektronen. Wir dürfen vereinfacht von Atomkern und Hülle sprechen. Die Literatur über diese Entwicklung ist nicht zu bewältigen. Heisenberg, Weiszäcker, Jordan, Bavink haben von dieser neuen Entwicklung mehrfach geschrieben. Diese allerkleinsten Teilchen kreisen nun ununterbrochen um den Kern, wie die Planeten um die Sonne. Im Atom herrscht Bewegung. Durch eine ungeheure Energie werden die Atome in sich zusammengehalten. Ist nun mit der Entwicklung der Protonen, Neutronen und Elektronen nur gesagt, daß das Atom sich in noch kleinere Teile zerlegen läßt? Oder ist damit mehr ausgesagt? Die Antwort wird uns durch die Arbeiten von Planck und Einstein gegeben. Beide Forscher untersuchen die Erscheinung der Strahlungen, sie entdecken, daß das Licht Masse ist. Licht kann kleine Körperchen aus einem Metall herausstoßen (Foto-Effekt; nach diesem Foto-Effekt arbeitet der Belichtungsmesser unseres Fotografenapparates). Es werden da Elektronen ausgelöst, die einen meßbaren Strom erzeugen, aus dem man nun wieder die Intensität des Lichts erkennen kann. Beide Wissenschaftler befruchten sich in ihren Erkenntnissen gegenseitig. Sie erkennen, daß jeder Masse eine Energie und jeder Energie eine Masse zugeordnet ist. Ändert sich die Energie, dann ändert sich auch die Masse und umgekehrt. Planck und Einstein finden zwei Formeln, die zu den wichtigsten der heutigen Physik gehören.

Planck: $E = h V \nu$
(h ist die Plancksche Konstante, V die Frequenz)
Einstein: $E = mc^2$

Es ist dabei gleich, ob wir von kinetischer, potentieller, elektrischer oder einer anderen Energie sprechen. In der klassischen Physik hatte man besondere Gesetze für die Masse und besondere Gesetze für die Energie. Nun tritt ein einziger Erhaltungssatz (Formel) an die Stelle der beiden Gesetze. Man kann grundsätzlich Energie in Masse und Masse in Energie umrechnen. Die Gesetze der Äquivalenz von Energie und Masse weist man experimentiell nach und kann also auch Energie in Masse umwandeln oder umgekehrt.

Beispiel: Durch die Wilsonsche Nebelkammer schickt man einen Gamma-Strahl. Zunächst hat dieser Strahl lichtähnliche Eigenschaften. Plötzlich aber ist er fort, verschluckt. Statt dessen aber ist ein Positron und Elektron da, ein positives oder negatives Energieteilchen. Das passiert besonders dann, wenn ein radio-aktiver Kern zuviel Energie hat. Man kann in der Wilson-Kammer nun auch das genau Umgekehrte umgekehrt durchführen. Schießt man ein Positron und ein Elektron aufeinander, entsteht plötzlich Licht. (Die Wilson-Kammer ist eine Nebelkammer. Darin befindet sich expandiertes Gas. Nebeltropfen werden erst dann ausgeschieden, wenn kleine Staubteilchen oder Gasmoleküle vorhanden sind. In den Strahlen nun kondensieren sich Nebeltröpfchen, die man beleuchten und fotografieren kann. Auf diese Weise bekommen wir Kenntnis von dem Verhalten der Strahlenteilchen.)

Folgerungen:

Damit war nun folgendes erkannt. Die Materie ist nicht konstant. Sie ist auflösbar (der Physiker spricht von einem Massendefekt bei Energieabgabe). Sie kann entstehen, sie kann aber auch vergehen. Nicht nur Zwillingspaare von Atomteilchen können entstehen, sondern ganze Sterne. Als Beispiel nennen wir die Supernovä, die plötzlich auftauchen. Andere Sterne wiederum schrumpfen zusammen, weil sie an den Kosmos Energiestrahlen abgeben. Die Physiker sind allerdings hier sehr vorsichtig. Es ist nämlich hier nicht ganz geklärt, ob die Supernovä neu entstehen, oder ob wir sie nur neu sehen. Es ist eigenartig, und darauf möchte ich hinweisen, daß die Erscheinungen im allerkleinsten Teil, im Atom, sich in den allergrößten Teilen, in den Sternen, widerspiegeln.

Abschließend ist nur zu sagen: Nach diesen Entdeckungen kann die Materie nicht mehr als Grundlage einer Weltanschauung, erst recht nicht einer „wissenschaftlich" begründeten Weltanschauung gelten. Materie ist nicht, Materie geschieht.

2. Komplementarität (Dualität)

Bei ihren Versuchen machten Einstein und Planck die Entdeckung, daß Licht sowohl Welle als auch Korpuskel ist. Daraus ergibt sich ein neuer Tatbestand. Wir haben zwei verschiedene Aussagen über dieselbe Sache, und noch ist es kein Widerspruch. Aber erst beide Aussagen geben die Wirklichkeit wieder. Wir sprechen in der Physik nicht nur beim Licht, sondern auch bei anderen Vorgängen von der Komplementarität (Materie — Energie). Beide Aussagen geben die ganze Wahrheit wieder.

3. Die Heisenberg'sche Unbestimmtheits-Relation (Ungenauigkeits — Relations = Unschärfe-Relation) Ungenauigkeitsunschärfe

Heisenberg, der bedeutsame Schüler Plancks, untersucht nun die Gesetze, nach denen sich die Vorgänge im Atom vollziehen. Er fand: Hier herrscht nur eine statistische Wahrscheinlichkeit, keine Gesetzlichkeit. Denn unsere Begriffe von Raum und Zeit, in denen wir gewohnt sind, zu denken, versagen bei der Messung der allerkleinsten Teilchen. Entweder bekomme ich den Raum in den Griff oder die Zeit, den Ort oder den Impuls. Dies nennt Heisenberg die Unbestimmtheits-Ungenauigkeits-Relation. Jede atom-physikalische Beobachtung steht im Einklang mit der Ungenauigkeits-Relation. Im atomaren Bereich ist die Forderung der Kausalität nicht mehr aufrechtzuerhalten, daß jede Wirkung eine genaubeschreibbare Ursache haben muß. — Nur noch statistische Wahrscheinlichkeit, statistischer Statist. Charakter der großen Zahl. Damit aber fällt im allerkleinsten Raum das Gesetz von der absoluten Kausalität dahin, ein Gesetz, das ein Dogma des Materialismus gewesen ist. (Dazu kommt noch die Entdeckung, daß dieselbe Unbestimmtheits-Relation, die ich in den Atomen feststellen kann, auch für die Astro-Physik gilt.)

Es gibt wohl kein regelloses Durcheinander, aber eine exakte, lückenlose Vorausbestimmung ist nicht mehr nötig. An die Stelle der kausalen, determinierten Bestimmtheit tritt die statistische Wahrscheinlichkeit. Vereinfacht: Regel statt Gesetz (Beispiel der Versicherungsgesellschaft mit dem Durchschnittsalter des Menschen).

4. Die Nicht-Objektivierbarkeit

Eng mit der Heisenbergschen Unbestimmtheits-Relation hängt Weiszäckers Nicht-Objektivierbarkeit zusammen. Diese merkwürdige Unbestimmtheit von Ort und Impuls nennt Karl

Karl Friedrich v. Weiszäcker das „Versagen der dinglichen Objektivität" = Nicht-Objektivierbarkeit. Das Subjekt, das beobachtende Subjekt greift ein, und damit wird eine vollkommen objektive Feststellung unmöglich. In der klassischen Physik war es möglich, ja sogar gefordert, daß der Beobachter sich aus dem Experiment herauszog. Das geht nicht mehr Der Beobachter ist mit hineingezogen. „Nicht das Ding an sich, das isolierte Ding, sondern der ganze Zusammenhang. Mensch — Ding gilt der modernen Physik als faßbare Wirklichkeit —" (Weiszäcker zum Weltbild der Physik 1951 S. 86 und 157). Wir werden sehen, daß gerade mit den letztgenannten Erkenntnissen starke Verbindungslinien zur biblischen Betrachtungsweise gezogen werden können.

5. Die Relativitäts-Theorie Einsteins

Mit Hilfe von komplizierten mathematischen Gleichungen weist Einstein nach, daß zeitliche Bestimmungen in räumliche hineinspielen und umgekehrt. Zeit und Raum sind nicht verschiedene Dinge, sondern gehen ineinander über. Diese komplizierten Umrechnungen stimmen vor allem für die Atome und die Sternenwelt. In unserem sichtbaren Bereich stimmen Einsteins Gleichungen nicht. Da gelten die alten Bewegungsformeln von Galiläi. Das waren die Gedanken der „allgemeinen Relativitäts-Theorie". Einstein entwickelt nun 1915 die spezielle Relativitäts-Theorie. Auf der Grundlage der nicht-euklidischen Geometrie des deutschen Mathematikers Riemann führt er sie aus. Hier versagen unsere Vorstellungen. Im nicht-euklidischen Raum kann man sich nichts mehr vorstellen, da kann man nur noch rechnen. Angeblich sollen diese Formeln und Gleichungen nur 20 Menschen auf der ganzen Welt nachrechnen können. Einstein kennt einen „gekrümmten Raum". Er rechnet in und mit einem mehr-dimensionalen Raum. Der total gekrümmte Raum ist der astronomische Raum. Und die Ellipse eines Planeten ist dann der kürzeste Weg. Mit Hilfe dieser Gleichungen vermutet man, daß der Raum endlich, aber unbegrenzt ist und daß er sich ausdehnt. Der amerikanische Physiker Hubble findet sogar die „Expansionskonstante" und sagt, daß unser ganzes Weltall sich wie eine Gummiblase, die aufgeblasen wird, aufspannt. Die Nebel im All fliehen von uns fort mit einer rasenden Geschwindigkeit, immer weiter in einen immer größer werdenden Raum hinein. Hubble hat das gemessen mit Hilfe des Spektrums. Es gibt bei der Nebelflucht die „Rotverschiebung".

Um dieser Ausdehnung des Weltalls willen haben wir die komplizierte, spezielle und allgemeine Relativitäts-Theorie Einsteins überhaupt erwähnt. Man kann nämlich nun berechnen, wann diese Ausdehnung einmal angefangen hat, und zwar vor 2,7 Milliarden Jahren. Also ist die Welt nicht ewig, sondern hat einen Anfang. Auf denselben Wert von 2,7 Milliarden Jahren kommt auch Weiszäcker auf einem anderen Wege. Weiszäcker extrapoliert die Zerfallwerte bei der Kernreaktion in der Sonne und kommt dann zu dem Ergebnis, daß die Erde 2,7 Milliarden Jahre alt ist. Und da wir nun einmal bei der Zeitberechnung sind, kann man aus dem Uranzerfall ebenfalls feststellen, daß das Alter unserer Erde rund 2,7 Milliarden Jahre beträgt.

6. Die Weltentstehungstheorie von Dirae-Jordan

Auf Grund dieser neuen physikalischen Erkennntis hat der Hamburger Physiker P. Jordan es gewagt, eine Theorie der Weltentstehung zu bringen. Raum und Zeit hängen nach Einstein an der Materie, wie das Magnetfeld am Magneten. Ist keine Materie da, ist auch kein Raum da. Die Welt entsteht nun mit der Entstehung eines Neutronenzwillings. Nach der Formel $E = mc^2$ beginnt dann auch die Materie, so daß mit dem Neutronenzwilling sogleich entstehen:

Energie, Materie, Raum und Zeit. Nun wachsen unsere Massen. Man kann nämlich nach der Masse eines Sternes sein Alter berechnen. Jordan spricht von einer Ur-Explosion, mit der alles seinen Anfang genommen hat. Wieder kann man fragen, ob das alles noch Physik oder ob es nicht schon Metaphysik ist. In der Tat gehen die Gedanken der Physiker in die Philosophie über. Karl Friedrich von Weiszäcker, ehemals Professor für Theoretische Physik in Göttingen, hat jetzt einen Lehrstuhl für Philosophie in Hamburg inne.

Andere Physiker (George Lemaitre) sprechen von einem Primitiv-Atom, das in Stücke zerplatzt sei. Karl Friedrich v. Weiszäcker vertritt die sogenannte Turbulenztheorie. (Man kann sich darüber in der einschlägigen Literatur leicht orentieren. Ich verweise in diesem Zusammenhang auf den Artikel „Kosmogonie" im Fischer-Lexikon über Astronomie).

7. Zusammenfassung

Nach all' dem scheint eine Zusammenfassung notwendig.
Wir wollen sie in Stichworten versuchen.

a) Die Atomphysik setzt die Materie wie Energie gleich.
Max Planck bringt diese Erkenntnis als erster heraus.
Masse geschieht. Die Formel heißt: $E = mc^2$.

b) Licht ist Welle und Korpuskel. Die Wirklichkeit ist Dualität, Dual-Komplementarität.

c) Heisenberg stellt fest: nicht Kausal-Gesetz, sondern statistische Wahrscheinlichkeit Unschärferelation. (Nicht-Objektivierbarkeit).

d) Über Einsteins Relativitätstheorie finden wir den Weg zum Alter der Welt: 2,7 Milliarden Jahre. Kernumwandlungs-Messungen und Berechnungen aus dem Uranzerfall kommen zu derselben Zahl. Die Welt hat einen Anfang.

IV. *Die Bibel*

1. Das geistige Ringen

Nun könnten wir Theologen frohlocken, etwa in dem Stil: die Bibel hat doch recht. Aber vor einer solchen Haltung muß dringend gewarnt werden. Wir können froh sein, daß die Physik heute dem Atheismus keine Waffen mehr liefert. Im Gegenteil, Heisenberg spricht in Kottbus von der christlichen Gemeinde und Ulbricht greift ihn daraufhin an. Die Naturwissenschaft von heute kämpft gegen einen ganz anderen Aberglauben. Nicht mehr gegen einen christlichen, sondern gegen den Aberglauben des Materialismus marxistischer Prägung. Und so intolerant wie einst die Kirche gegen die Naturwissenschaft war, so intolerant ist die kommunistische „Gegenkirche" gegen die neue Naturwissenschaft, die nicht mehr an die Ewigkeit der Materie und an die Absolutheit der Kausalität glaubt und die den Menschen immer an das Ding bindet. Die Physik befindet sich in einem geistigen Ringen. Aber auch in der Theologie wird geistig gerungen. Jetzt sind wir ganz nahe an Genesis 1. Wir waren nämlich auf einem falschen Wege, wenn wir meinten, in der Bibel würde davon berichtet, wie die Welt entstanden sei. Dann sahen wir Genesis 1 und 2 als naturwissenschaftliches Lehrbuch an. Hier aber war nicht Naturwissenschaft, sondern Theologie, geistige Auseinandersetzung. Nur geschah diese Auseinandersetzung nicht mit dem Mythos von der Ewigkeit der Materie, wohl aber mit dem Mythos Babylons von dem strahlenden, siegreichen Gott Marduk. Dieser Stadtgott Babylons hatte sich gerade über Israel als Sieger bewiesen, als im 6. Jahrhundert vor Christus der Jahwist das erste Kapitel der Genesis schrieb. Hier wird keineswegs eine Weltentstehungstheorie veröffentlicht, sondern hier soll dem Menschen eine allestragende und umfassende Gewißheit

des Glaubens an den Herrn (Jahwe) gegeben werden (Hans Joachim Kraus, Das Gespräch, Heft 3). Der Mann, der Gen. 1 niederschrieb, hatte bereits einen geistigen Kampf hinter sich. Es war der Kampf gegen den Mythos Babylons.

2. Der Mythos

Wir erkennen diesen Mythos. Er heißt enuma elisch. Ganz sicher war er das Gegenstück zur biblischen Schöpfungsgeschichte. Im Bibel-Babel-Streit vor 50 Jahren hat man dem Verfasser von Gen. 1 vorgeworfen, daß er einfach abgeschrieben habe. Er hat nicht abgeschrieben, sondern er hat mit diesem Mythos gerungen. Enuma elisch erzählt die langsame Entstehung vom Chaos zum Kosmos. Dieser Übergang geht nun unter Kämpfen und Wehen vor sich. Ein vorweltliches Ringen hat sich abgespielt. Aus den Kämpfen und Wehen, die sich jedes Jahr im Frühling abspielen, glaubt man, entsprechende Schlüsse für den Weltfrühling Weltfrieden ziehen zu können. „Der jetzt bestehenden Welt wird ein Vorgang abgelauscht, den man ins Kosmische herausprojiziert!" (Kraus). Dies Geschehen nun wird auf das Handeln von vielen Göttern zurückgeführt, Sonne, Sterne, Sturm, Wasser, auch der Stadtgott Babylons Marduk ist in diesen Prozeß mit hineinverwoben. Aus der Machtfülle dieser Götter fließt der Kosmos.

Diesem Mythos steht nun Israel gegenüber, das Gottesvolk, dem sich der Herr offenbart hatte im Worte seiner Propheten. Über diesem Volk steht: Ich bin der Herr, dein Gott, und Ich habe euch erwählt. Israel hat nur eine Gewißheit: Gott hat sich ihm offenbart. Mit dieser Gewißheit geht Israel in den Kampf. Es sagt: Jahwe, der Herr allein, hält das Geheimnis der Schöpfung in seiner Hand. Die Spitze aber des ganzen Ringens ist der Ruf zum Vertrauen auf diesen Gott. Herrgott, du bist unsere Zuflucht für und für (Psalm 90, 1). Ihm allein kannst du dich anvertrauen, niemand anders, vor allem nicht dem Marduk Babylons. Am deutlichsten wird die Andersartigkeit vom Mythos bei der Erzählung von den Sternen. Gen. 1, 14 werden sie „Lampen" genannt. Man wußte ganz genau, daß die Menschen damals von den Sternen alles erwarteten. Dort fanden sie Leben und Sterben eines jeden vorausgezeichnet. Nein, sagt der Schöpfungsbericht, Gott hat dein Leben gegeben, du stehst allein in seiner Hand. Mögen die Sterne noch so regelmäßig am Himmel entlang ziehen, dein Schicksal bestimmen sie nicht. Der Mensch wird geradezu freigemacht, von den Gewalten dieser Welt (Gal. 4, 3 u. öfter). Gerhard von Rad spricht von dem „soteriologischen" Verständnis des Schöpfungsberichtes (Theologie des AT. 1957 S. 142). Der Mensch wird eigentlich nur zum Lobe Gottes aufgerufen (Pslam 96). Gott ist mit uns. Karl Barth überschreibt in seiner Dogmatik (III, 1) die Schöpfungslehre mit der Überschrift: Schöpfung und Bund. Er will damit sagen, daß die Schöpfung und die Gemeinde zusammengehören. Der Glaube an Gott, den Schöpfer ist Aufruf zum Vertrauen und zum Gehorchen. Kraus bringt ein Lutherzitat auf Seite 14 seiner Schrift: „Ein jeglicher lerne diese Worte von der Schöpfung mit dem Geist fassen und entnehme daraus, daß Gott alle Dinge tu, schaffe und wirke — wie der Text auch sagt. Wer das verstehe, der wird bald inne, daß er kein Aderregen und nicht eigen Gedanken haben kann, Gott muß es wirken. Daß sein Leben ganz in seiner Hand nicht stehe, sondern ganz bloß in Gottes Hand. Denn so ich glaub, daß er die Welt aus nichts gemacht, sondern allein als auf seinem Wort und Gebot bestanden sei, so muß ich ja bekennen, daß ich auch ein Stück von der Welt und seiner Schöpfung sei, darum muß folgen, in meiner Macht nicht stehet, ein Hand zu regen, sondern allein, daß Gott in allem tue und wirke. Da will es hinaus und da muß es hinaus lenken, so ist das Verständnis recht." „Und wo nun ein solcher Glaube ist, der kann sich gar vor nichts fürchten und auch auf nichts verlassen, weder im Himmel noch auf Erden, weder im Leben noch im Tod, weder in Sünden noch in Frömmigkeit, denn allein auf Gott." Der Mensch wird hineingenommen mit seinem ganzen Sein. Das ist der Sinn der Schöpfungsgeschichte. „Und es wurde das Geschöpf in seiner Totalität in diese

göttliche Person gebaut." (Karl Barth, Dogmatik III, 1 S. 122). Wir tun durchaus recht daran, unsere Kinder lernen zu lassen, „des alles ich ihm zu danken, zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin."

V. *Die eigentliche Begegnung der Wissenschaften*

1. Komplementarität (Dualität)

Die eigentliche Begegnung zwischen Theologie und den neuen Erkenntnissen der Naturwissenschaft hängt zunächst in dem Wort von der Komplementarität. Wenn wir uns dieses Wort in das Gedächtnis zurückrufen, dann spricht die Komplementarität von zwei verschiedenen Aussagen, die über dieselbe Erscheinung gemacht werden, ohne daß es ein Widerspruch ist. Karl Barth, Dogmatik II, 1 S. 385, hat dafür den Ausdruck reziprok gebraucht. „Um diesem ganzen Sachverhalt gerecht zu werden, ist einer Lehre von Gottes Eigenschaften offenbar ein doppeltes zu sagen auferlegt. Wir können gar nicht in einem zeitlichen Ganzen zugleich beides bekennen, unser Erkennen und unser Nicht-Erkennen. Und wir sollen das auch gar nicht. Denn ebenso, daß es kein zeitliches Zugleich gibt, sondern nur ein Neben- und Nacheinander — ebenso hat Gott sich in Jesus Christus offenbart."

„In Gottes Wirklichkeit gibt es kein solches Aufgehen des Einen in dem Anderen, sondern, das ist Gottes Wirklichkeit, daß hier eines mit dem anderen, eines im anderen und zwar immer auch eines nach dem anderen ist, ein ewiges Zugleich und Nicht-zugleich." Es sind „Liebe" und „Freiheit" Gottes eine Einheit in der Komplementarität. Karl Barth gebraucht dieses Wort allerdings nicht.

Mir erscheint der Begriff der Komplementarität noch einmal bei den Wunderberichten des NT. angebracht zu sein. Heilung und Sündenvergebung sind etwas anderes und doch dasselbe. Jesus fragt (Mark. 2, 9), was ist leichter, Sünde zu vergeben oder zu sagen: Stehe auf und wandle. Das Heilwerden des Menschen hängt an seiner Stellung zu Gott und umgekehrt. (Diese Gedanken spielen in der heutigen Medizin eine bedeutende Rolle; Siebeck, Krehl und Viktor v. Weiszäcker haben darüber Veröffentlichungen herausgegeben.)

Max Planck selber hat über die Willensfreiheit als Scheinproblem geschrieben. Was wir als Widerspruch ansehen, ist in Wirklichkeit Komplementarität, Ausschließung oder Verdrängung, aber ohne logischen Widerspruch. Sehr vorsichtig werden wir Theologen mit der Anwendung der Heisenbergschen Unbestimmtheitsrelation sein. Man ist geradezu verführt, bei dieser Erkenntnis das Wunder unterzubringen. Aber die Wunder haben im Neuen Testament einen anderen Charakter. Sie sind Zeugnis vom Kampf Gottes und Anruf an den Hörer.

2. Die Nicht-Objektivierbarkeit

Viel entscheidender für unsere gesamte theologische Arbeit ist der Begriff der Nicht-Objektivierbarkeit. Unter diesem Stichwort geht, soviel ich weiß, auch das Gespräch zwischen Physikern und Theologen in Göttingen, seit 1955. Der Mensch und das Ding gehören zusammen. Der Mensch wird immer in das Geschehen mit hineingezogen. So denkt die Bibel, so denkt die Physik. Die Wunder sind niemals objektive Beweise für die Gottheit Jesu. Sie stehen im Zwielicht, wie sein Wort auch. Aber sie wollen den Menschen zum Glauben aufrufen, zum Glauben an den Gott, der Tote lebendig machen kann. Man weiß eigentlich nie bei den Wunderberichten der Bibel, was das größere Wunder ist, die eingetretene Heilung oder der Glaube des Menschen, manchmal nur der Zuschauer.

3. Die Unanschaulichkeit

Schließlich sei noch auf eine Gemeinsamkeit von Theologie und moderner Naturwissenschaft hingewiesen. Beide müssen von Dingen reden, die nicht sichtbar in unserer Wirklichkeit vorkommen. Die Wirklichkeit des Atoms und der Energie liegen ebenso wie die Wirklichkeit Gottes jenseits unserer Anschauung. Aber beide Wissenschaften müssen von ihrer jeweiligen Wirklichkeit reden. Daher kann die Rede beider nur unangemessen sein. Beide gebrauchen menschliche Worte und meinen mit diesen Worten eine ganz andere Wirklichkeit. Lassen Sie mich mit einem Wort von Max Planck schließen: „Es ist der stetig fortgesetzte und nie erlahmende Kampf gegen Skeptizismus und gegen Dogmatismus, gegen Unglaube und gegen Aberglaube, den Religionen und Naturwissenschaft gemeinsam führen, und das richtungsweisende Losungswort in diesem Kampf lautet von je her und in alle Zeit: ‚Hin zu Gott'." (Max Planck, Religion und Naturwissenschaft, 1949).

Literaturnachweis

Gut orientierend sind:

Hans Rohrbach, „Der naturwissenschaftlich Gebildete und der christliche Glaube".
Hans Rohrbach, „Biblische Wunder und moderne Naturwissenschaft", beides aus Schriftenreihe für Studenten im Brockhausverlag Wuppertal. (Diese Schriftenreihe ist ausgesprochen preiswert, 30—40 Pf das Heft, und eignet sich auch zum Verteilen; sie hat aber einen ausgesprochen „volksmissionarischen" Charakter.)
Arthur Neuberg, „Naturwissenschaftliches Weltbild", Göttingen 1944.
Bernhard Bavink, „Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion", Oberursel 1947.
P. Jordan, Der gescheiterte Aufstand, Frankfurt/M. 1956.
Martin Giersch, „Es werde", Burckhardthaus-Verlag Gelnhausen, besonders geeignet z. Orientierung über d. menschliche Abstammungslehre.
Hans Joachim Kraus, „Der Mensch und seine Welt", Wuppertal 1956 (Das Gespräch Heft 3).

Etwas anspruchsvoller sind:

Karl-Friedrich v. Weiszäcker: „Die Geschichte der Natur", Göttingen 1955.
Viktor v. Weiszäcker, „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde", Göttingen 1955.
Bernhard Bavink, „Weltschöpfung in Mythos und Religion", München und Basel 1950.
Günther Howe, „Der Mensch und die Physik", Oldenburg 1953.

Für einen physikalisch geschulten Leser ist zu empfehlen:

Christian Gehrtsen, „Theoretische Physik", zum Gebrauch für Vorlesungen, Berlin. Ohne Jahreszahl.

DAS HEILIGE MAHL

Dieser Vortrag von Oberkirchenrat Dr. Dr. Niemeier, Hannover, dem theologischen Referenten der Kanzlei der EKD, wurde als letztes Referat auf der Tagung SPEIS UND TRANK in Hofgeismar am Sonntag, dem 30. November 1958, gehalten.

Er bildete das Ziel der vorangehenden Referate und Gespräche über *Die geistige Bedeutung von Essen und Trinken* (Dr. med. Heinrich Huebschmann, Heidelberg), *Das Sittsame an der Tafel* (Frau Ursula v. Kardorff, München) und *Das Tischgespräch gestern und heute* (Prof. Dr. Stephan Hirzel, Kassel). Propst K. Müller-Osten, Bad Hersfeld, hatte vorher in der Biblischen Besinnung die alttestamentlichen Voraussetzungen für das Verständnis von Luk. 22 besprochen und dieses Kapitel selbst kommentiert und ausgelegt. Dem Vortrag ging eine Feier des Heiligen Abendmahles voraus. Wegen der kirchengeschichtlichen Bedeutung der Thesen im Bericht der Kommission für das Abendmahlsgespräch der EKD (der im Verlag des Amtsblattes der EKD 1958 erschien) bildete der nachfolgende Vortrag den Höhepunkt der ganzen Tagung.

H. Noack

Als die Kirche 1945 aus dem Ghetto und den Katakomben, in die sie der Nationalsozialismus verbannt hatte, befreit wurde, begann sie alsbald — gleicherweise durch vielfältige Not dazu gedrängt und durch innere Nötigung gedrungen — ihr in jenen Jahren des aufgezwungenen Öffentlichkeitsverzichts kämpfend, arbeitend und leidend gewonnenes neues Selbstverständnis zu verwirklichen und ihr Weltverhältnis neu zu ordnen. Was von ihr erwartet wurde, war, daß sie das gerade Fällige und Zeitgemäße sage und tue; worauf sie selbst aber ihre Sorge zu richten hatte, war, daß sie das gerade Fällige und Zeitgemäße in rechter, d. h. kirchlicher Weise sage und tue. Als Kirche war und ist ihr auch bei der Wahrnahme ihrer öffentlichen Verantwortung der Weg der Anpassung verwehrt, der Konzessionen an die Zeitforderungen macht und Kompromisse mit dem Zeitgeist schließt. Kirchliches Reden und Handeln bewegt Zeit und Welt nur dann in wirksamer und fruchtbarer Weise, wenn es aus dem Eigensten und Genuinsten der Kirche, aus Rückbesinnung, Rückgang und Rückgriff radikalster Art auf das kommt, was immer und überall das Leben und die Lebendigkeit der Kirche begründet, trägt und ausmacht: auf die Botschaft von Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, auf das ihn verkündigende Wort, in, mit und unter dem er selbst sich verkündigt, bezeugt und vergegenwärtigt. An diesem Maßstab als der norma normans will alles kirchliche Reden und Tun gemessen sein. Was sich an diesem Kriterium nicht ausweisen kann, mag anregend, attraktiv, ja sogar sensationell wirken, aber am Ende enthüllt es sich als leerlaufender kirchlicher Betrieb und bloße Betriebsamkeit ohne Dauerhaftigkeit und hilfreiche Tiefenwirkung.

Indem die Kirche nach 1945 von den Voraussetzungen der Erkenntnisse der neueren Theologie und von den Erfahrungen und Widerfahrnissen im Kampf und Leiden der Bekennenden Kirche her den Weg zur Verwirklichung ihres neuen Selbstverständnisses und zur Neuordnung ihres Weltverhältnisses beschritt, machte sie einige wichtige Erfahrungen, die auf das engste miteinander verbunden und ineinander verschränkt sind. Sie machte zum ersten die Erfahrung, daß sie gerade dann, wenn sie Kirche und nichts als Kirche sein will und ist, Verheißungen und Erfüllungen in sich trägt, die größer sind, als sie selbst weiß; und sie machte zum anderen die Erfahrung, daß es zu diesen ungeahnten Verheißungen und unerwarteten Erfüllungen gehört, daß das eben Fällige und Zeitgemäße gerade dann anfällt und sich beinahe von selbst ergibt, wenn die Kirche nicht zunächst und nicht eigentlich danach sucht und fragt, sondern in enger,

einseitiger Bindung an das ihr gegebene und aufgegebene Wort und in strenger, ausschließlicher Bezogenheit auf dieses Wort ihren Weg geht und ihren Dienst tut.

Nicht zuletzt machte die Kirche diese zweifache Erfahrung, als sie nach 1945 im Vollzug ihrer Bemühungen um die Verwirklichung ihres neuen Selbstverständnisses und die Neuordnung ihres Weltverhältnisses den weittragenden Entschluß faßte, in ein „verbindliches, theologisches Gespräch über die Lehre vom Heiligen Abendmahl im Hinblick auf die kirchliche Gemeinschaft" (Treysa II, 1947) einzutreten. Seit sich auf dem Marburger Religionsgespräch 1529 Luther und Zwingli über die Abendmahlslehre nicht einigen konnten, stand das Sakrament des Altars als ein Ferment der Trennung zwischen den lutherischen und den nichtlutherischen, das heißt reformierten und unierten Kirchen. Die letzte Bekenntnisschrift der lutherischen Kirche, die Formula Concordiae von 1577, fällt über die reformierte bzw. den Reformierten unterstellte Abendmahlslehre das vernichtende Urteil: „Danach verwerfen und verdammen wir mit Mund und Herz als falsch, irrig und verführerisch alle sakramentierischen opiniones und Lehren" als „Gottes Wort ungemäß, zuwider und entgegen" (Sol. Decl. Art. VII). Demgegenüber verlangten reformierte Prediger Ostfrieslands etwa um die gleiche Zeit von den Abendmahlsgästen eine Art förmlicher Lossagung vom lutherischen Abendmahlsverständnis, wurden lutherische Pfarrer von den zur reformierten Kirche übergetretenen preußischen Königen strafversetzt, des Landes verwiesen oder ins Gefängnis gesperrt. Obwohl wir die Leidenschaft der damals am und um den Tisch des Herrn aufbrechenden Spannungen und Spaltungen nicht mehr nachvollziehen können, sollten wir uns doch hüten, in vorschnellem Urteil von konfessionalistischer Rechthaberei und Streitsucht zu reden. Hüben wie drüben meinte man die Wahrheit gegen den Irrtum, die reine Lehre gegen die Irrlehre, das rechte Verständnis des Evangeliums gegen seine Verkürzung und Verfälschung zu vertreten und zu verteidigen, und jede Seite war des guten Glaubens, die Schrift für sich zu haben und allein ihren Sinn richtig zu verstehen und unzweideutig zu bekennen. Darum sollten wir den lutherischen und reformierten Vätern ein gerechtes Urteil angedeihen lassen und ihre eifernden Stellungnahmen verstehen, auch wenn wir uns die gegenseitige Verketzerung nicht mehr zu eigen machen können.

Zu solchem gerechten Urteil sind wir heute besser als in vergangenen Tagen in der Lage. Inzwischen hat sich nämlich das Abendmahlsgespräch der EKD mit seiner Geschichte und Vorgeschichte ereignet. Dieses Abendmahlsgespräch, das sich in Rückbesinnung, Rückgang und Rückgriff auf das neutestamentliche Zeugnis und in kritischer Durchleuchtung der Tradition vollzog, läßt uns einerseits von den Formulierungen und der Begrifflichkeit der Aussagen der reformatorischen Väter zur Lehre vom Heiligen Abendmahl Abstand gewinnen und nehmen; andererseits hilft es uns zu einem besseren Verständnis ihres Sachanliegens und der Intention ihrer Lehraufstellungen, als sie selbst es hatten, und endlich setzt es uns in den Stand, unter voller Wahrung und Aneignung ihres Anliegens und ihrer Intention dem, was sie meinten und wollten, einen besseren d. h. sachgemäßeren und zugleich — entsprechend der eingangs angedeuteten zwiefachen Erfahrung der Kirche — zeitgemäßeren Ausdruck zu geben.

Zur Vorgeschichte und Geschichte des Abendmahlsgesprächs ist nicht nur das zu rechnen, was unter dem speziellen Thema der Abendmahlslehre seit dem 19. Jahrhundert und mit besonderem Nachdruck seit 1948 in theologischen und kirchenregimentlichen Ausschüssen, Kommissionen usw. verhandelt und getrieben wurde. Zur Vorgeschichte und Geschichte des Abendmahlsgesprächs gehört die Theologiegeschichte der letzten Jahrzehnte wie die Geschichte der Kirche; es gehören dazu die der Kirche im letzten Menschenalter geschenkten Erkenntnisse der theologischen Wissenschaft in ihrer exegetischen, theologiegeschichtlichen und systema-

tischen Disziplin; es gehören dazu die der Kirche vor allem seit 1918 zugemessenen Erfahrungen; es gehört endlich dazu das Hineinwachsen der deutschen evangelischen Christenheit in die ökumenische Verbundenheit und Verantwortung. Aus der überströmenden Fülle dessen, was hier zur Darstellung kommen müßte, wenn es um Vollständigkeit des Berichtens zu tun wäre, seien drei Fragenkreise herausgegriffen, die in der zehnjährigen Arbeit der EKD-Kommission für das Abendmahlsgespräch die entscheidende Rolle spielten.

Da ist zum ersten der neutestamentliche exegetische Befund; da ist zum zweiten der theologiegeschichtliche Befund hinsichtlich des Verständnisses, der Beurteilung und des gegenseitigen Verhältnisses der konfessionellen Formulierungen des 16. Jahrhunderts zur Abendmahlslehre; da ist endlich die Frage nach dem heutigen Verständnis des neutestamentlichen Abendmahlszeugnisses, das sich an den Abendmahlstexten kritisch ausgewiesen und die Aussagen der reformatischen Väter kritisch durchleuchtet hat, und nach den praktischen Folgen, die sich aus solchem Abendmahlsverständnis ergeben könnten und sollten.

I. DER NEUTESTAMENTLICHE EXEGETISCHE BEFUND

Im NT finden sich vier verschiedene Berichte über die Einsetzung des Heiligen Abendmahls: Matth. 26, 26–30; Mk. 14, 17–26; Luk. 22, 14–25; 1. Kor. 11, 23–25. Ihre Verschiedenheit ist so groß, daß man mit gutem wissenschaftlichem Gewissen nicht mehr von einer einheitlichen Abendmahlslehre des NT sprechen kann. Nicht einmal der Wortlaut der Einsetzungsworte wird von den einzelnen neutestamentlichen Schriftstellern übereinstimmend und einheitlich wiedergegeben. Nimmt man die Aussagen des Evangelisten Johannes über das Abendmahl (Kap. 6, 51–58) zu den Einsetzungsberichten hinzu, so wird das neutestamentliche Bild vom Abendmahl noch vielfarbiger und in seiner Komposition komplizierter.

Aus der von der gesamten Forschung – bei aller Unterschiedlichkeit im einzelnen – geteilten Erkenntnis der verschiedenen Profilierung der neutestamentlichen Abendmahlsaussagen je nach der theologischen Einstellung und Sicht des Verfassers ergibt sich, daß weder die lutherischen noch die reformierten Väter der Reformation mit Einseitigkeit und Ausschließlichkeit die neutestamentlichen Abendmahlstexte für sich und ihre Position in Anspruch nehmen und mit Beschlag belegen können; weder ist allein das lutherische noch allein das reformierte Abendmahlsverständnis schriftgemäß; weder kann der Lutheraner behaupten, er sitze in der Schrift und der Reformierte daneben, noch der Reformierte er allein habe die Schrift für, der Lutheraner aber gegen sich. Vielmehr finden beide Lehrverständnisse ihre Stützen und Belege im NT. Damit wird der lutherisch-reformierte Dissensus nicht aufgehoben noch verharmlost, aber es wird ihm seine den anderen verketzernde Bitterkeit, seine trennende Schärfe und der Charakter unüberwindbarer Endgültigkeit genommen. Selbst das römische Meßopfer enthält noch neutestamentliche Elemente, freilich in Verzerrung und Entstellung, Verkürzung und Verfälschung. Aber wer genau hinsieht, erkennt hinter der Verzeichnung Spuren und Reste biblischer Aussagen. Das gleiche gilt von dem Sakrament des Altars, wie es die Ostkirche unter dem Namen „Eucharistie" feiert.

Die zweite Erkenntnis, zu der uns eine sorgfältige Auslegung der neutestamentlichen Aussagen zum Abendmahl verhilft, ist die, daß trotz aller divergierenden Formulierungen das NT in seinen verschiedenen Abendmahlstexten uns ein gemeinsames Zeugnis vom Hl. Abendmahl hören läßt. Wer die Evangelisten und den Apostel Paulus befragt, bleibt nicht ohne eine zusammenklingende Antwort auf seine Fragen nach Wesen, Gabe und Empfang des Abendmahls. Dieses gemeinsame Zeugnis der neutestamentlichen Autoren geht dahin, daß dem

Hl. Mahl in besonderer, ausgezeichneter, einzigartiger und einmaliger Weise eignet, was — in abgeleiteter und abgeblaßter Form — das menschliche Essen und Trinken überhaupt kennzeichnen sollte: Die geistige und geistliche Bedeutung in engster Verbindung und inniger Durchdringung mit einem äußeren Vorgang (Essen und Trinken) und gegenständlichen Dingen (Brot und Wein als Speise). Wir wollen versuchen, das in einigen Zügen zu entfalten; wir halten uns dabei an die von der Kommission für das Abendmahlsgespräch erarbeiteten acht Thesen, die als Ergebnis ihres ersten, sich über zehn Jahre erstreckenden Arbeitsganges der Öffentlichkeit übergeben worden sind.

1. „Das Abendmahl ist eine gottesdienstliche Handlung der im Namen Jesu versammelten Gemeinde." (Th. 3). Das Heilige Mahl ist eine Gemeinschaftsveranstaltung, ist Tischgemeinschaft. Es ist Tischgemeinschaft in dem doppelten Sinne, daß die Tischgenossen mit dem sie einladenden und bewirtenden Herrn der Kirche und untereinander verbunden werden. Es geht im Abendmahl nicht um den Verkehr des einzelnen mit Gott, der im stillen Kämmerlein seinen Ort und sein durch nichts zu beschneidendes Recht hat; es geht auch nicht um eine Familienangelegenheit und ebensowenig um eine individuelle Seelenspeisung, vielmehr ist für das Hl. Mahl der Gedanke der Tisch- und Mahl*gemeinschaft* grundlegend und unerläßlich. Darum war es kein unbedingter Irrweg, wenn die Väter der reformierten Kirche das bei den Lutheranern übliche Krankenabendmahl ablehnten, weil es den Gemeinschaftscharakter vermissen lasse; darum werden die Thesen der Abendmahlskommission der EKD nicht müde, ihn als Geschenk und Verpflichtung herauszustellen und zu unterstreichen: Durch Jesus Christus „sind wir als die, die seinen Leib und sein Blut empfangen, zusammengeschlossen zu seinem Leib, der Kirche" (Th. 6,2); „das Abendmahl stellt uns in die Gemeinschaft der Brüder und bezeugt uns damit, daß das, was uns in dieser Weltzeit knechtet und trennt, in Christus durchbrochen ist und der Herr in der Mitte der begnadigten Sünder den Anfang einer neuen Menschheit setzt." (Th. 6,3). „In der Gemeinde, der er (Christus) sich im Abendmahl gibt, sind wir Brüder. Diese Gemeinschaft lebt allein in der Liebe, mit der er uns zuerst geliebt hat. Wie er sich unserer angenommen hat — der Gerechte der Ungerechten, der Freie der Unfreien, der Hohe der Niedrigen — so sollen auch wir allen denen, die uns nötig haben, teilgeben an allem, was wir sind und haben." (Th. 7,2).

2. Die Grundstimmung des Hl. Mahles ist *Freude*. Diese Freude entzündet sich daran, daß der Herr aller Herren und König aller Könige, der uns als Gäste an seinen Tisch lädt und uns das Brot bricht, nicht nur unser Gastgeber und der Bruder unseres Brotes, sondern zugleich der Bruder unseres Todes ist, der das Todesgefängnis und Todesverhängnis auch für uns durchbrach. Es ist der für uns Gekreuzigte und Auferstandene, der uns zu seinen Mahl- und Tischgenossen macht, und es läßt sich kein schärferer, schreienderer Gegensatz denken als der zwischen diesem Gastherrn und diesen Gästen. Da macht sich der, in dessen Händen alle Gewalt im Himmel und auf Erden liegt, mit solchen gemein, die sich immer wieder als Ungehorsame und Rebellen beweisen und ihren Herrn und König täglich verleugnen und verraten; der Reine läßt sich zu den Unreinen, der Ewige zu den Vergänglichen, der Herr zu seinen Sklaven herab, ja läßt sich mit ihnen unmittelbar ein. Diesem Freundencharakter tragen unsere üblichen Abendmahlsfeiern und Abendmahlslieder viel zuwenig Rechnung; man hat eher den Eindruck, einer Beerdigung beizuwohnen. Das führt uns weiter zu der dritten Aussage der neutestamentischen Abendmahlstexte.

3. Bei und in dem Heiligen Mahle ist der *Gastgeber selbst gegenwärtig*. Das Abendmahl ist gekennzeichnet durch die Realpräsenz Christi. Er ist nicht nur in der Erinnerung, nicht nur als Erinnerter, nicht nur in rein geistiger Gegenwart dabei; er wird auch nicht durch das Brot, das gebrochen, und den Wein, der vergossen wird, symbolisch dargestellt,

sondern er ist in, mit und unter den Elementen Brot und Wein wirklich anwesend und gegenwärtig. Diese seine Anwesenheit und Gegenwart ist von solcher Realitätsdichte, daß er sich „mit Brot und Wein" „in seinem für alle in den Tod gegebenen Leib und seinem für alle vergossenen Blut" „von uns nehmen" läßt (Th. 4), sich unserem unmittelbaren Zugriff aussetzt, so daß wir mit den leiblichen Akten unseres Essens und Trinkens ihn aufnehmen und an uns drücken können.

Es ist deutlich, daß Leibliches, Geistiges und Geistliches hier in unauflösbarer Weise ineinander verschränkt und verschlungen sind und beim Abendmahl in einer ausgezeichneten, einzigartigen und einmaligen Akzentuierung von einer „Metaphysik des Essens und Trinkens" zu reden ist. — Es ist aber auch das andere deutlich, daß wir mit dieser Verbindung und Verschränkung auf ein Geheimnis stoßen, das sich dem verstandesmäßigen Begreifen unüberwindlich widersetzt. Es ist aber auch nicht unbedingt nötig, daß der Kopf alles begreift; entscheidend ist, daß die Seele es aufnimmt, und die Seele versteht mehr und besser als der Verstand. — Und ein Drittes dürfte auf der Hand liegen: daß der Verstand dennoch versucht, das Geheimnis der Realpräsenz Christi im Abendmahl in begreifbare Begrifflichkeit aufzulösen und den Schleier zu lüften, der dem klügelnden Verstand den ehrfurchtslos-neugierigen Einblick verwehrt. Nicht ohne Grund brechen an dieser Stelle die wirklichen, aber auch die vermeintlichen Unterschiede der Konfessionen auf, über die nachher noch einiges zu sagen sein wird.

3. Wenn es stimmt, daß Essen und Trinken sich mit W o r t u n d G e i s t verbinden, dann trifft diese Feststellung in exemplarischer Weise auf das Hl. Mahl zu. Zum Abendmahl gehören unabdingbar die Worte, die unser Herr Jesus Christus beim Reichen des Brotes und des Kelches spricht. Sie sind weder als Worte der Weihung noch als Informationsworte zu verstehen, sondern sie sind Verkündigungs- und Zusageworte, mit denen Christus sich selbst und die Fülle seiner Gaben den Gästen seines Mahles zuwendet.

Während unsere Worte zu kraftlosen Wörtern entartet sind und unser Reden zum schwächlichen Gerede geworden ist, begegnet uns im Worte Christi das in wirksamer Vollmacht und wirkender Kraft ergehende lebendige Wort der aus dem Unheil rettenden, das Heil Gottes zuwendenden Frohbotschaft. Die Selbstvergegenwärtigung Christi durch das Wort geschieht im Heiligen Geist, und der Heilige Geist ist es, der dem Wort die Antwort des Glaubens erweckt. Wir denken dabei an die im Konfirmandenunterricht gelernte, aber halb vergessene Erklärung Luthers zum dritten Glaubensartikel: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann; sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten."

4. Die G a b e n des Herrn Christus im Abendmahl sind nach Ausweis der neutestamentlichen Texte mit Brot und Wein sein für alle in den Tod gegebener Leib und sein für alle vergossenes Blut und damit Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit, Stärkung in dem Kampf, in den er uns sendet, Gemeinschaft des Erlösers mit den Erlösten, Teilhabe an dem Sieg seiner Herrschaft, Anteil an der zukünftigen Gemeinschaft im Reiche Gottes und seiner Herrlichkeit in der Vollendung.

Es sind durchweg geistliche Gaben, die das Abendmahl schenkt, aber es ist das Eigene und Besondere, das Proprium dieses Mahles, daß sie uns zugeeignet werden mit den Elementen des Brotes und des Weines, in der Verbindung mit natürlicher Substanz, die nur dadurch, daß sie dem profanen Gebrauch entnommen und zum Abendmahl genommen werden, zur geistlichen Speise werden, ohne darum und dadurch aufzuhören, „Bäckerbrot" und „Kellerwein" (Luther) zu sein. Das leiblich-geistig-geistliche Geschehen des Abendmahls beschenkt den ganzen Men-

schen, tröstet und erquickt seine Seele und nimmt zugleich seine Leiblichkeit in Anspruch für die gnädige Herrschaft Christi.

Wiederum erscheinen „Materielles", Leibliches, Geistiges und Geistliches in der schon unter anderem Aspekt herausgestellten unlösbaren Verbindung und gegenseitigen Verschränkung. Erneut wird deutlich, daß Gott den Menschen, den er als ganzheitliches Wesen schuf, dessen Leiblichkeit und dessen Geistigkeit einander durchdringen und nur verschiedene Aspekte des einen und gleichen Wesens darstellen, auch bei seinem rettenden, heilschaffenden Tun in eben dieser Ganzheitlichkeit nimmt und ernst nimmt.

Wir schließen diesen Abschnitt mit der Feststellung, daß die sachgemäße, schriftgemäße Auslegung der Abendmahlstexte in einer geradezu bestürzenden Weise ihre Zeitgemäßheit erweist.

II. DER THEOLOGIEGESCHICHTLICHE BEFUND

Hatten die eben andeutungsweise umrissenen Erkenntnisse über die neutestamentlichen Abendmahlsaussagen zu dem Ergebnis geführt, daß ihre einseitige und ausschließliche Inanspruchnahme entweder für das lutherische oder für das reformierte Abendmahlsverständnis unmöglich sei, und dadurch den konfessionellen Graben zu einem erheblichen Teile zugeschüttet, so erfolgt eine weitere Annäherung auf Grund des verantwortlichen Hörens auf die Stimme der reformatorischen Väter, d. h. auf Grund einer historisch-kritischen Bestandserhebung und Durchleuchtung der theologischen Formulierungen des 16. Jahrhunderts. Dabei wurde eine doppelte Feststellung gemacht:

1. In den damals kirchentrennend wirkenden Formulierungen spielen unbewußt mittelalterliche Denkvoraussetzungen und Denkweisen eine erhebliche Rolle, die wir ihnen auf Grund einer kritischen Durchreflexion nicht mehr zubilligen können. Mit dieser Begrifflichkeit ist etwas geschehen, was uns in der Geistesgeschichte öfters begegnet: Der Begriff bekam Eigengewicht, Form und Formulierung gewann eine selbständige Schwere und fing an, die Sache zu gestalten; die Aussageform überwucherte die auszusagende Sache, die Hülle des Begriffs begann gegenüber der Intention, der sie dienen sollte, zu prädominieren.

Es würde zu weit und zu sehr auf die Gemsenpfade reiner Fachgelehrsamkeit führen, wollten wir diese Dinge hier im Einzelnen darlegen; wir müssen es mit der schlichten Feststellung sein Bewenden haben lassen.

2. Die beiden Gegner behafteten einander bei Positionen, die sie nicht vertraten. Das reformierte Abendmahlsverständnis ist nicht das Zwinglis und des Zwinglianismus, der sagt, Brot und Wein seien nichts als Symbole und Deutezeichen für Leib und Blut Christi. Diese als Symbolismus bezeichnete Meinung wird bis in unsere Tage hinein von lutherischer Seite als die Abendmahlslehre der Reformierten ausgegeben. Andererseits stellt das lutherische Abendmahlsverständnis nicht eine etwas abgemilderte und entschärfte Spielart der römisch-katholischen Auffassung vom Sakrament des Altars dar, wie es zuweilen reformierte Christen den Lutheranern nachsagen.

Diese beiden Erkenntnisse theologiegeschichtlicher Art machen deutlich, daß der im Zeichen gegenseitiger Verketzerung geführte Streit um das Abendmahl zeitbedingt und darum unzeitgemäß ist und deshalb beendet werden sollte, zumal das dritte aus einer kritischen Durchleuchtung der Theologiegeschichte erwachsende Ergebnis lautet:

3. Sowohl Lutheraner wie Reformierte lehren die reale Präsenz Christi im Abendmahl und ihre Bindung an Brot und Wein. Gemeinsam lehnen sie den römisch-katholischen Versuch ab, die Realpräsenz in Bindung an die Abendmahlselemente dem Verstand dadurch einsichtig und

durchsichtig zu machen, daß gelehrt wird (seit 1215), Brot und Wein würden durch die die Einsetzungsworte Christi wiederholenden Worte des Priesters in übernatürlichen Substanzen verwandelt.

In der besonderen Ausformung der Auffassung von der Realpräsenz aber gingen Lutheraner und Reformierte verschiedene Wege und verfolgten unterschiedliche Intentionen. Der lutherischen Theologie war und ist es vor allem darum zu tun, die innige Gemeinschaft Christi als des Gastgebers mit den Gästen seines Mahles, die Solidarität des Herrn der Kirche mit den Seinen herauszustellen und zu unterstreichen, „Christus möglichst tief ins Fleisch herunterzuziehen". Darum band und bindet sie den im Abendmahl gegenwärtigen Christus eng an die Elemente Brot und Wein; „in, mit und unter" Brot und Wein empfangen wir im Glauben Christi für uns geopferten Leib und für uns vergossenes Blut. Darum konzipierte Luther als Hilfskonstruktion die Ubiquitätslehre und die Lehre von der manducatio impiorum.

Den Reformierten hingegen war es darum zu tun, kein Sachdenken, sondern ein Persondenken zum gestaltenden Prinzip der Lehre von der Realpräsenz zu machen und aller falschen Verdinglichung und Verfügbarkeit der Abendmahlsgabe zu wehren. Darum drängte sie auf Personalisierung: die Gabe des Abendmahls ist der Geber, und der Geber ist zugleich die Gabe, nicht irgendeine Sache oder Substanz. Darum entwarfen sie die certo-loco-Lehre und lehnten die Lehre von der manducatio impiorum ab. Von daher machten sie dem lutherischen Abendmahlsverständnis aus der Formel „in, mit und unter" den Vorwurf des Substantialismus, während die lutherischen Theologen die reformierte Auffassung und ihre Formel „mit Brot und Wein" der spiritualistischen Verflüchtigung bezichtigten.

Dieses Gegeneinanderausspielen von Substantialismus und spiritualisierendem Personalismus beruht auf Denkvoraussetzungen der mittelalterlichen Philosophie, die wir heute nicht mehr zu teilen vermögen. Wir wissen, daß die Einsetzungsworte nicht Dinge, Sachen, Substanzen meinen, sondern Christus selbst — das ist das berechtigte Moment des reformierten „Personalismus"; wir wissen aber auch das andere: daß Christi Gegenwart im Abendmahl nicht nur geistiger Art ist, die das einmalige geschichtliche leibhaftige Geschehen am Kreuz, um das es sich doch bei den Worten „Leib und Blut" handelt, als Einstmaliges hinter sich ließe, sondern daß der im Abendmahl gegenwärtige Christus kein anderer als der Gekreuzigte ist — darin liegt das berechtigte Moment des lutherischen Abendmahlsverständnisses. Lutherische und reformierte Auffassung stehen also zueinander im Verhältnis der Komplementarität, d. h. sie fordern und begrenzen einander, ohne sich gegenseitig überflüssig zu machen. Mit dieser Einsicht wird der Unterschied zwischen lutherischer und reformierter Abendmahlslehre nicht aufgehoben, aber er verliert ein weiteres Stück seiner kirchentrennenden Schärfe und Bitterkeit und ermöglicht eine die Verschiedenheiten übergreifende gemeinsame Aussage.

Der theologiegeschichtliche Befund weist in die gleiche Richtung wie der neutestamentliche: Ohne unzumutbare Konzessionen zu machen und ohne unverantwortliche Kompromisse zu schließen, ist es nicht nur für Nichttheologen, sondern auch für Theologen aus lutherischen, reformierten und unierten Kirchen möglich, zwar keine theologische Lehre vom Abendmahl in voller Entfaltung gemeinsam vorzutragen, wohl aber auf die Fragen nach Wesen, Gabe und Empfang des Hl. Abendmahls gemeinsam zu antworten. Diese gemeinsame Antwort liegt in den acht Thesen der Kommission für das Abendmahlsgespräch der EKD vor, und daß sie da ist, darf nach 400 Jahren des Abendmahlsdissensus wohl ohne Übertreibung als ein kirchengeschichtliches Ereignis bezeichnet werden. Der Ratsvorsitzende, Bischof D Dr. Dibelius, nannte es eine bedeutsame Stunde in der Geschichte des deutschen Protestantismus, als

drei Beauftragte der Kommission dem Rat und der Kirchenkonferenz der EKD die Thesen vorlegten und erläuterten.

III. DIE PRAKTISCHEN FOLGEN

Bedeutsam wird diese Stunde aber erst dann werden, wenn sie eine offene Wunde am Leibe der EKD heilen hilft. Noch steht in Artikel 4 der „Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland" (1948) der schmerzliche Satz: „Über die Zulassung zum Heiligen Abendmahl besteht innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland keine volle Übereinstimmung." Zwar lautet die Fortsetzung, diese bittere Feststellung ein wenig abmildernd: „In vielen Gliedkirchen werden Angehörige eines anderen in der Evangelischen Kirche in Deutschland geltenden Bekenntnisses ohne Einschränkung zugelassen. In keiner Gliedkirche wird einem Angehörigen eines in der Evangelischen Kirche in Deutschland geltenden Bekenntnisses der Zugang zum Tisch des Herrn verwehrt, wo seelsorgerliche Verantwortung oder gemeindliche Verhältnisse die Zulassung gebieten"; aber wir spüren es dem Wortlaut ab, daß noch Zäune und Gräben da sind. 1948 blieb keine andere Möglichkeit als das Eingeständnis der Armut und Not. Die Arbeit des letzten Jahrzehnts dürfte uns ein erhebliches Stück weitergebracht haben. Darum wäre es an der Zeit, abzubauen, was unzeitgemäß ist, und auf den Leuchter zu setzen, was deshalb zeitgemäß ist, weil es sachgemäß d. h. schriftgemäß und den Absichten und Ansichten der reformatorischen Väter gemäß ist: die Gemeinschaft am Tisch des Herrn, daß unter e i n e m Hirten e i n e Herde werde.

Die „Anstöße", herausgegeben von der Evangelischen Akademie Hofgeismar erscheinen alle zwei Monate. Ein Jahrgang — sechs Hefte und eine Einbanddecke — kostet DM 6.—, für Schüler, Studenten und Erwerbslose DM 4.—. Bestellungen, gültig für den ganzen laufenden Jahrgang (Januar bis Dezember) werden erbeten an das Sekretariat der Evangelischen Akademie. (16) Hofgeismar: Zahlungen auf das Postscheckkonto der Evangelischen Akademie Hofgeismar, PSA Frankfurt/M., Nr. 688 06 oder Spargiro Nr. 5975 der Kreissparkasse Hofgeismar.

Die „Anstöße", herausgegeben von der Evangelischen Akademie Hofgeismar erscheinen alle zwei Monate. Ein Jahrgang — sechs Hefte und eine Einbanddecke — kostet DM 6.—, für Schüler, Studenten und Erwerbslose DM 4.—. Bestellungen, gültig für den ganzen laufenden Jahrgang (Januar bis Dezember) werden erbeten an das Sekretariat der Evangelischen Akademie, (16) Hofgeismar; Zahlungen auf das Postscheckkonto der Evangelischen Akademie Hofgeismar, PSA Frankfurt/M., Nr. 688 06 oder Spargiro Nr. 5973 der Kreissparkasse Hofgeismar.